El mundo histórico

Wilhelm Dilthey

Obras VII

FILOSOFÍA

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

OBRAS DE DILTHEY

VII. EL MUNDO HISTÓRICO

WILHELM DILTHEY

EL MUNDO HISTÓRICO

Traducción, prólogo y notas de
EUGENIO ÍMAZ

Primera edición en alemán, 1928, 1927, 1981
Primera edición en español, 1944
Primera reimpresión, 1978
Primera edición electrónica, 2014

Título original:
Der Aufbau del geschichilichen Welt in den Geisteswissenschaften

D. R. © 1944, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen, tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-1993-8 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

ES TAN DIFERENTE este volumen del VII de los *Gesammelte Schriften* que le ha servido de arranque, que preferimos dejar para una nota final las explicaciones pertinentes, dedicando exclusivamente el prólogo a una exposición lisa y llana, en la medida que esté a nuestro alcance, del pensamiento sistemático de Dilthey, para así facilitar la inteligencia de este complicado *Mundo Histórico,* que representa la culminación positiva de su crítica de la razón histórica.

Toda la obra de Dilthey, como lo venimos dando a entender, podría llevar, con algunas reservas, el título único de *Introducción a las ciencias del espíritu.* Pero en esta ocasión central, cuando, después de un recorrido histórico en el que ha ido desescombrando de apariencias el fundamento de las ciencias del espíritu y ha descubierto la coyuntura que le reclama su fundación definitiva, científica, Dilthey arremete con la labor tantas veces demorada y que, en definitiva, se le escapa de las manos temblorosas todavía inconclusa, creemos conveniente una recapitulación sin pretensiones, a puro beneficio de inventario, que sirva para delinear los diversos afluentes que desembocan en este ancho río de su encauzado y dinámico pensamiento.

Partimos de la vivencia. La palabra está ya admitida y últimamente el académico correspondiente Alfonso Junco le ha dado en la prensa boleto de libre circulación. Tenemos *convivencia,* pero no basta quitarle el *con* para que se nos quede en claro lo que se quiere decir con la expresión alemana *Erlebnis* y, sobre todo, lo que Dilthey quiere decir, quien usa, casi indistintamente, *Erleben,* "vivir", "el vivir", y *Erlebnis,* "la vivencia". Pero dejémonos de palabras. Lo propio de la vivencia es que en ella hay un *Innewerden,* un estar dentro de la realidad que en ella se da. El conocer y lo conocido son una misma cosa. Cuando yo tengo un sentimiento cualquiera, digamos, una antipatía súbita, de su *realidad,* de lo que este sentimiento *es,* nada se me escapa, pues que la vivo. Se me podrán escapar sus causas y también sus implicaciones, pero esto ya es harina de otro costal. Si de la lluvia, pongamos por ejemplo de fenómeno natural, yo experimento sus efectos, no la vivo, sin embargo, en lo que es, y para decir lo que es, lo hago indirectamente mediante una explicación que las ciencias de la naturaleza me proporcionan recurriendo a una "construcción" mental. En este sentido la vivencia es una experiencia directa y no construida. En este sentido, también, la vivencia ocupa una posición privilegiada en el ámbito del conocimiento, pues el sujeto y el objeto coinciden perfectamente y éste está *presente* en nosotros. El objeto de la percepción, por el contrario, es siempre un objeto construido. Y los átomos, no es menester decirlo, no están nunca presentes sino "interpolados".

Dilthey ha desarrollado incansablemente el concepto de vivencia. Por todas partes encontramos exposiciones parciales que a veces parecen contradecirse. Quizá la recapitulación más acabada la encontramos en unos fragmentos del año 1907, en que pensaba reelaborar su ensayo de *Poética,* del año 1887. Como hay que volver sobre el tema la reservamos para otro volumen. De todas maneras creemos que la vivencia, en sentido estricto, tiene siempre un carácter de actualidad vivida. En esta actualidad marcan

de alguna manera su *presencia* vivencias pasadas, estructuralmente unidas a la actual. Así, por ejemplo, en la tercera visita que hago a un museo están viviéndose de alguna manera las otras dos. Esta gravitación del pasado sobre el presente da esa densidad especial a la vivencia que, para su intentada comprensión exhaustiva, reclama ser completada con vivencias pasadas. El signo que en la actualidad del presente permite desgajar una vivencia como unidad es, precisamente, su unidad interna. "La muerte de un amigo va unida estructuralmente, de un modo especial, con dolor. La vivencia es esta unión estructural de un dolor con una percepción o una representación, referida a un objeto, que es por el que se siente dolor. Todo lo que esta conexión estructural, que se presenta en mí como realidad, contiene como realidad, es la vivencia. La vivencia se halla demarcada de otras porque constituye un todo, inmanentemente teleológico, separable, como conexión estructural que es de dolor y percepción o representación del objeto del dolor experimentado. En la economía de mi vida es algo aislable porque se halla articulado estructuralmente para una aportación dentro de esa economía" (del fragmento aludido). En un sentido menos riguroso se puede hablar de vivencia en el sentido de una experiencia humana, propia, más o menos amplia. En este punto del prólogo conviene retener sobre todo el carácter de *Innewerden,* percatarse, cerciorarse, *estar dentro de la realidad.* Pero desde el primer momento la vivencia parece implicar también la *estructura.* Es decir, que así como las ideas claras y distintas cartesianas implican realidad, el *Innewerden* diltheyano implica estructura.

Una vez que Dilthey ha definido la vivencia y las posibilidades de conocimiento que encierra, arremete con el recalcitrante problema del origen de nuestra creencia en la existencia del mundo exterior. En un ensayo que lleva poco más o menos ese título y que está fechado en 1890, Dilthey expone con verdadero primor cómo el mundo exterior *se nos da* en la vivencia volitiva, en el hecho de la resistencia. El sujeto y el objeto, el yo y el mundo, se dan correlativamente, no uno antes y otro después; son, por lo tanto, correlatos que no necesitan de ese puente que, desde Descartes, ha costado tanto esfuerzo establecer entre el mundo subjetivo y el objetivo. Después de fijada la presencia, la existencia del mundo exterior, resulta un juego de niños la de otras personas. Bastante más juego de niños que el que se le aparecía como tal a Descartes al pretender establecer la existencia objetiva del mundo luego de haber eliminado, con el espíritu maligno, la posibilidad de que las ideas claras y distintas pudieran engañarle.

Ya marcada la posición privilegiada de la vivencia y la "presencia" del mundo y de otras personas en ella, acude Dilthey, en sus *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (1894) a sonsacarle todo lo que nos puede decir acerca de lo psíquico, de la vida. No tiene más que describir lo que en la vivencia se da para, haciendo a un lado todas las construcciones de la psicología explicativa —fruto de la aplicación del conocimiento natural a un objeto (lo psíquico) que le es incongruente—, encontrar que lo psíquico ofrece siempre como *Sachverhalt* —como realidad inmediata— una *conexión de tipo estructural.* Cualquier estado de conciencia, por mínimo y puntual que sea, ya se

oriente a conocer, a sentir o a obrar, se presenta como una articulación de estos tres aspectos. Los tres se dan en cada una de las tres actitudes, conocer, sentir, querer, que son tales actitudes no por el predominio de uno de ellos sino por la categoría teleológica que uno reviste, marcando la dirección de la actitud, orientándola. La actitud dice referencia al mundo, y en la trabazón de yo y mundo en las diversas actitudes se entreteje la estructura de la conexión psíquica. La estructura, que es en lo que se traduce el haz de referencias vitales, la urdimbre —*Lebensbezüge*— del yo con su medio, en recíproca interacción, condiciona el *desarrollo,* o evolución interna, y éste nos va suministrando la *conexión psíquica adquirida* que irá actuando, estructuralmente, en cada momento de la vida psíquica. Todo este conocimiento se lo debemos a la vivencia, a su "ex-plicación".

Nos basta, por ahora, para seguir adelante en la comprensión del libro que prologamos. El lector hará bien en acudir al libro *Psicología* que pensamos publicar de inmediato y, en él, a las *Ideas para una psicología descriptiva y analítica.* No es malo, sin embargo, que se lance ya, sin más, a la lectura del presente volumen que, por abarcar el meollo del pensamiento diltheyano, la meta última de su trabajo, pone en vilo todas sus ideas, especialmente las psicológicas, y las desvía así de los derroteros de una aplicación unilateral empobrecida y raquítica. La necesidad de comprender el pensamiento histórico de Dilthey es lo que nos hará penetrar más a fondo en la intención de sus ideas psicológicas.

Los ensayos de *fundación de las ciencias del espíritu,* que constituyen la primera parte del presente volumen, comienzan con un estudio de la *conexión estructural psíquica* en el que, bajo el título de *preconceptos descriptivos,* recuerda lo que hace al caso de lo desarrollado en sus *Ideas,* para pasar en seguida a exponer una *teoría del saber* montada sobre el hecho, minuciosamente descrito, de la *conexión estructural del saber,* sobre el análisis de esta vivencia. La intención de Dilthey se encamina a deshacer el planteamiento exclusivamente intelectualista del problema del conocimiento que prevalece especialmente a partir de Kant. Esto le interesa mucho porque en las ciencias del espíritu, como ya lo hizo ver en el primer libro de la *Introducción,* se encuentran tres clases de enunciados, sobre realidades, sobre valores y sobre fines, de los que sólo los primeros serían propiamente juicios: predicados de realidad, y la fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu tiene que atender íntegramente a tan compleja situación. En primer lugar, el conocimiento mismo que se lleva a cabo en las ciencias de la naturaleza no es fruto exclusivo de la actividad intelectual: el interés humano extraordinario por el dominio de la naturaleza y la voluntad poderosísima y consecuente que trabaja en su logro sometida a normas cooperan también en ese conocimiento y lo condicionan. Pero aparte de esto, que al teórico de las ciencias del espíritu no le interesa por el momento, la *comprensión* que, como veremos, representa el instrumento de captación de las realidades humanas, psíquicas o espirituales, pone en juego las tres

actitudes psíquicas, la intelectual, la afectiva y la volitiva, pues es el hombre entero, todo su ánimo, el que comprende. En toda comprensión de los demás y de las decantaciones en que se objetiva el espíritu —un código por ejemplo— se produce algún género de "revivencia" que, como la palabra lo indica, supone algún modo de transferencia de nuestra propia vida, de un fragmento o posibilidad de la misma. Si en la captación del mundo exterior el camino del éxito marcha paralelo a la deshumanización —lucha de la ciencia con el antropomorfismo— y esa captación es, efectivamente, una captación, una puesta en orden de los fenómenos, apresándolos dentro de un orden conceptual —producto eminente del entendimiento—, en la captación del mundo interior o espiritual el éxito se anuncia en el sentido inverso: captamos una realidad psíquica en la medida, primero, en que la revivimos y, segundo, en que la colocamos dentro de un orden conceptual, fruto eminente de todo nuestro ánimo, que ya no es construido, interpolado, sino extraído, "explicado" de la vivencia misma. Aquí está todo el *quid* del problema que plantean las ciencias del espíritu: lanzarse por la vía desacreditada del antropomorfismo asegurando, sin embargo, un saber de validez universal, acaso de una validez menos hipotética que el de las ciencias de la naturaleza. Ésta es, por lo menos, la intención de Dilthey.

Por eso desarrolla ahora lo que no había hecho sino iniciar en sus *Ideas para una psicología descriptiva y analítica,* la descripción de cada una de las tres actitudes psíquicas fundamentales: la captación de objetos, el sentir y el querer, porque las tres concurren estructuralmente al saber propio de las ciencias del espíritu y reclama cada una sus derechos.

Con esta preparación *gnoseológica,* cuya raigambre psicológica no es necesario subrayar, pasa Dilthey a abordar *su problema:* el de la *estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu* (segunda parte del libro). Es un problema en el que confluyen lo *gnoseológico,* lo *lógico* y lo *metodológico.* Lógicamente insistirá en que las operaciones lógicas con las que, sobre la base de la vivencia, llegaremos a obtener los conceptos científico-espirituales, que tendrán su control último en el posible "cumplimiento" vivencial de su intención significativa, son las mismas que operan en todo conocimiento: a base de las imágenes, en el natural; de las vivencias, en el científico-espiritual. Operaciones lógicas elementales, percepciones de segundo grado o "pensamiento tácito": diferenciar, "igualar", comparar, unir, separar, relacionar. Llámalas percepciones de segundo grado porque no hacen sino elevar a conciencia distinta lo contenido en la realidad —*Sachverhalt*— de lo percibido o vivido. Operaciones lógicas superiores: las que se presentan con el "pensamiento discursivo", es decir, con el pensamiento que funciona a base de la palabra y encuentra su expresión en el juicio. Todo el empeño de Dilthey se cifrará en subrayar el carácter "explicativo" —hacer explícito— del pensamiento, para asegurarse así de que la realidad *dada* de la vivencia no tiene necesidad de sufrir ninguna elaboración constructiva, a base de interpolaciones, sino que puede ser conceptualizada

en creciente y pura explicitación. Por el contrario, si la realidad al conocimiento científico-natural son las imágenes, éstas resultan ya "construidas" en lo que él llama "representación total" del objeto y no digamos en los "objetos" últimos, cuantificables, que pone como base del orden de los fenómenos el conocimiento natural.

La *inmanencia* constituye el nervio central del pensamiento filosófico de Dilthey. Se acusa ya en su estudio analítico de la conciencia moral escrito en 1864 y se extiende al terreno lógico en su ensayo *Experiencia y pensamiento* de 1892 después de haber desarrollado magistralmente la inmanencia de nuestro estar en el mundo en el ensayo señalado de 1890.

Gnoseológicamente tendrá que determinar las categorías *sui generis* que regulan el conocimiento en las ciencias del espíritu por imposición de la índole especial de su objeto: la vivencia y lo contenido en ella. Para determinarlas tendrá que abordar primero el *hecho bruto* de las ciencias del espíritu examinándolas en su vivo funcionamiento conexo y autónomo frente a las ciencias de la naturaleza. Conocemos cinco elaboraciones suyas diferentes de este tema. La primera aparece en sus *Contribuciones al estudio de la individualidad* (1895-1896); en este libro *(Mundo histórico)* publicamos nosotros dos y descuidamos otras dos que reproduce Groethuysen (1907). Algo quiere decir esta insistencia diltheyana a pesar de que se trata de un pensador tan característicamente insistente. En ese punto, precisamente, confluye y se concentra toda su inmensa labor. El recorrido histórico del primer volumen de la *Introducción* y del que le iba a seguir no tenía otro propósito que el de hacer ver cómo las ciencias del espíritu habían comenzado a edificarse sobre una base falsa, aparente: la metafísica. Que al asentarse positivamente las ciencias de la naturaleza en el siglo XVII las del espíritu pudieron montarse sobre una base aparentemente más sólida, pues que procedía del mundo granítico de las primeras. Que el trabajo fecundo de la escuela histórica alemana consistió en desentenderse de esta base, que consideraba inadecuada, angosta, pseudocientífica, y en lanzarse al conocimiento de la vida espiritual, de la vida histórica, sin prejuicios de ninguna clase, sin "presupuestos" científico-naturales, en un afán primaveral de sumergirse en la vida de los pueblos y de sus manifestaciones culturales sin empacho alguno. Una especie de orgía sentimental rousseauniana en protesta contra la seca Ilustración intelectualista imperante.

La escuela histórica se entrega literalmente *con toda su alma* al estudio de la realidad social humana. Descubre el fermento *histórico* de todas las manifestaciones espirituales frente a la consideración *estática,* científico-natural, que a las "ciencias morales y políticas" venía imponiendo la Ilustración. Introduce el *método comparado* que tantos frutos venía dando en las ciencias biológicas y, más lejos todavía, desde Aristóteles, en la ciencia política. Finalmente, se debate en su trabajo creador con el problema de la conexión de las ciencias del espíritu que, en teoría, no le podía interesar demasiado ya que huía con la alegría del descubrimiento de todo intento de fundamentación por

considerarlo embargante y peligroso.

El hecho bruto, el *factum* de las ciencias del espíritu se lo ofrecen a Dilhtey la historia del derecho, del lenguaje, de la religión, de la literatura, del arte, de la política, etc., científicamente establecidas por la escuela histórica. Este hecho bruto, como decimos, traía consigo una impregnación anímica completa, la idea de desarrollo, la comparación entre las diversas manifestaciones de la vida humana para aproximarse así, típicamente, a la captación de la individualidad, de lo singular histórico, una colaboración de las diferentes ramas que era expresión de su conexión profunda. ¿Se puede establecer un paralelo exacto entre esta situación y la que se le ofreció a Kant con el *factum* de las ciencias de la naturaleza? Dilthey persigue desde su juventud la idea de una crítica de la razón: histórica, en parangón expreso con Kant. ¿Hasta qué punto el *factum* que tuvo que abordar Kant y el que aborda Dilthey se pueden considerar en el mismo estado de desarrollo dentro de sus respectivos campos? Pero sigamos adelante.

La *conexión de las ciencias del espíritu* tiene que fundarse en la conexión misma del espíritu, que es el que en ellas se conoce: *autognosis.* Esta unidad, como ya lo indicamos en otra ocasión, fue apuntada, pero nada más, por Kant. A pesar de la primacía de lo práctico y de la significación de puente que a lo estético le asigna, pareció quedar como protagonista lo teórico, cuyas ideas reguladoras —Dios, alma, mundo— nos llevan por el camino de las antinomias a la *Crítica de la razón práctica,* y cuyas leyes explicativas a los principios reguladores de la *Crítica del juicio.* Con Fichte la verdadera protagonista es la voluntad, con indudable sacrificio del intelecto y del sentimiento, provocado sin duda por el afán de promover la unidad que Kant había reticentemente proclamado. Con Schelling, la unidad se montará fundamentalmente sobre lo estético: intuición intelectual de lo absoluto. Con Hegel parecen restablecerse el equilibrio y la unidad definitivos con los tres grados del espíritu absoluto: religión, arte, filosofía, pero tenida en cuenta la jerarquía establecida a favor de la filosofía se trataba, en último término, de una solución intelectualista. Abandonado el camino trascendental —deducción, a partir del sujeto, de las condiciones *a priori* de la realidad— y, por lo tanto, la filosofía idealista, Dilthey buscará empíricamente, en la realidad dada de la vivencia, en la correlación de yo y mundo, la unidad del espíritu. Éste es el alcance mayor que corresponde a sus estudios sobre la conexión estructural psíquica y sobre la conexión estructural del saber, donde desarrolla la conexión propia de cada una de las tres actitudes del espíritu y su trabazón estructural en la unidad del mismo. Con este haz estructural, empírico, y con el que le ofrece el análisis, también empírico, del mundo histórico-social-humano en *sistemas culturales y organizaciones exteriores* llevado a cabo por las ciencias del espíritu, podrá establecerse una conexión de estas ciencias en la que se tendrá en cuenta el hecho diferencial: las ciencias de la naturaleza se agrupan en capas superpuestas en las que las subyacentes fundamentan y sostienen a las superiores y no viceversa. En las ciencias del espíritu se dará una circulación incesante de unas a otras, obedeciendo a la unidad real del espíritu que, como Dios, se halla por entero en todas partes. La historia se constituirá

con el auxilio constante de las ciencias sistemáticas, la psicología entre ellas, éstas con el de la historia, las ciencias captadoras servirán de punto de partida a las que estudian valores y normas, pero tendrán que recurrir constantemente a éstas. Éste es el hecho fundamental de la circulación del espíritu que prestará muchas veces a los problemas de su ciencia el aspecto, y la realidad, de moverse dentro de un círculo vicioso. Pero también la circulación de la sangre es un círculo vicioso y él es el que nos alimenta. Al movernos dentro de nosotros mismos, dentro de lo humano, nada tiene de extraño que nos movamos en un círculo vicioso: es el círculo, precisamente, con el que intentamos circunscribir poco a poco una realidad huidiza, el cangilón de noria con el que tratamos de vaciar imposiblemente la vivencia inagotable. Cuando no nos movemos dentro de nosotros mismos, como nos ocurre al estudiar la naturaleza, es cuando el círculo vicioso no tiene justificación: se trata de una construcción y no es posible invertir en ella el orden de los cimientos. No hay que olvidar que toda clasificación de las ciencias es exponente de una filosofía de las ciencias y la clasificación o conexión de las ciencias del espíritu es expresión de una filosofía de las ciencias del espíritu: de una teoría de las ciencias del espíritu.

Una vez demarcadas las ciencias del espíritu en su autonómica conexión frente a las de la naturaleza, tratemos de fijar *las categorías* que organizan su conocimiento y lo establecen. Estructuración del mundo histórico por o en las ciencias del espíritu no es sino la expresión de ese hecho, puesto de manifiesto por la labor creadora de la escuela histórica, principalmente, de que el mundo del espíritu, el de la vida, se da en la historia y que este mundo histórico es estructurado gracias a las ciencias sistemáticas del espíritu que, por su parte, encuentran su material en la historia. He aquí el círculo vicioso fundamental. Lo individual, lo singular histórico ofrece el material para cada ciencia particular del espíritu y lo singular se va captando en máxima aproximación —*individuum est ineffabile*— gracias a los esquemas que ofrecen las ciencias sistemáticas. Por lo mismo que las ciencias del espíritu aseguran su autonomía por razón de la índole de su objeto, en éste habrá que buscar las categorías que ordenan el conocimiento de manera adecuada. Este objeto es *la vida,* que se da en el tiempo, en la historia. Las categorías no son numéricamente delimitables, parece decirnos Dilthey, pues la vida no es algo concluso sino abierto y creador. Pero hay unas cuantas que podemos detectar, sin más, en nuestro vivir la vida, en la vivencia. Este capítulo de las categorías me parece lo más vacilante e inacabado de Dilthey, así que introduciré deliberadamente una simplificación para destacar lo que creo conveniente a la inteligencia de su pensamiento.

Ya sabemos que en la vivencia la vida se nos da como conexión estructural y como desarrollo. El recuerdo es ya una selección espontánea, pues evocamos los sucesos de nuestra vida con arreglo al *significado* que, como partes, cobran en el curso de ella. La estructura implícita en el curso de nuestra vida —conexión psíquica adquirida— asigna el sentido a cada parte de la misma. Sentido que, naturalmente, varía con el cambio de la

estructura en su desarrollo. Ciertos hechos no los recordaríamos o los recordaríamos de diferente modo en edades diferentes. En el presente experimentamos sentimentalmente el valor, el propio, el de las situaciones, el de las cosas, los valores de utilidad. Cuando miramos al futuro surge la idea de *fin,* de los bienes a realizar, que se derivan de los valores vividos en el presente y del significado de nuestra vida que se vuelca en él. Presente, pasado y futuro: *temporalidad.* El tiempo no ofrece, como en las ciencias de la naturaleza y como quería Kant, un carácter fenoménico, sino que constituye la sustancia misma de nuestra vida, que es un curso. Sólo en el presente se da la vivencia, pues también el recuerdo de vivencias pasadas y la expectativa de las futuras se da en el presente. Un presente en el que gozamos la llenazón de la vida, la vivencia, y que, sin embargo, tampoco se da como presente puntualmente congelado, sino como una precipitación del futuro hacia el pasado. Vivimos en pura precipitación.

La estructura cuyo curso se extiende en el tiempo, mejor, que es tiempo, representa el *ser* y su curso el *desarrollo.* No se trata de una esencia o sustancia que se desplegaría en el curso del tiempo. Se trata de una estructura que se va explayando temporalmente. Ni más ni menos. Ya Fichte había visto enérgicamente, al condenar como materialismo todas las filosofías que concebían el espíritu como sustancia, que el espíritu era energía, actividad (ver *Teoría de la ciencia,* ed. Rev. de Oc.). El desarrollo se manifiesta como *efectividad.* El hombre tiene la experiencia directa de la efectividad: vive como un sentimiento, por ejemplo, desemboca en un acto de voluntad, vive como otras voluntades se le contraponen o colaboran con la suya, vive los efectos de su propia voluntad, las resistencias del medio, etc. De esta vivencia arranca el concepto de causa que la mente humana ha interpolado, mediante una abstracción, en la explicación de la naturaleza. La causación natural él no la vive: la piensa. Y cuando con pretensiones científicas se revierte al mundo interno, al mundo humano, un concepto que procede de éste pero que ha sufrido, por abstracción, una acomodación instrumental, presentándosenos en la forma de adecuación entre causa y efecto, nos hallamos ante una restitución empobrecida. En el mundo de la vida no es cierto que la causa y el efecto sean idénticos: el efecto suele contener algo más y diferente de la causa. El *nexo efectivo* de que nos habla Dilthey lleva, a diferencia del nexo efectivo de que nos habla Kant, una teleología inmanente. La misma teleología que aplicamos al mundo orgánico no tiene valor sustantivo más que dentro de la vida misma, la vida vivida por el hombre, y fuera de ella no pasa de ser una abstracción conveniente. Sólo a lo psíquico animal podríamos extenderla con una analogía adecuada.

Del significado, el valor y los fines, y de la efectividad en que se teje su urdimbre, el hombre se da cuenta por la experiencia de su propia vida. En ella aparecen estas categorías. En este sentido la *autobiografía* es un documento ejemplar, por tan pegada a la vivencia. El sujeto y el objeto siguen siendo el mismo: el sujeto trata de conocerse a sí mismo, autognosis, conociendo el curso de la vida que le marca su sentido. Las confesiones de San Agustín, de Rousseau, de Goethe, ilustran ejemplarmente lo que

queremos dar a entender. Y, sin ir tan lejos, también el título de una autobiografía reciente, *Vida en claro* (Moreno Villa), parece arrancado al pensamiento de Dilthey, y otra autobiografía famosa, la patética de Santayana, se convierte en clave de su filosofía al descubrirnos el sentido o dirección de su vida desde la atalaya cimera de los ochenta años. Viene después la *biografía,* donde ya no tenemos esa identidad entre sujeto y objeto y donde la revivencia tiene que funcionar íntegramente. Pero si es indudable que el biógrafo ha de acudir a cartas, noticias, obras, etc., para descifrar el misterio de una vida, tampoco hay que olvidar que el conocimiento de uno mismo no se logra por introspección sino que, como pensaban Dilthey y también Unamuno, el hombre se conoce mejor a sí mismo en lo que hace, en algo en que ya se ha exteriorizado, y tiene que saltar de la vivencia a la comprensión. Hay autobiografías que son muy poco introspectivas: los *Recuerdos de niñez* y *mocedad* de Unamuno y la *Vida en claro* de Moreno Villa, pero aun autobiografías cargadas de una gran penetración psicológica, como la de Santayana, están llenas de exterioridades, "lugares y personas" —la vida de familia en Ávila, las relaciones con los Sturgis de Boston, con los camaradas de estudio, etc.— y de la acción en ellas del "confesor", de su exteriorización, que le aclara su propia vida.

Parece que la biografía, por la concreción y limitación de su objeto, podría representar el trozo de historia más científicamente determinable. La biografía constituiría uno de los *Grundköper* de la Historia, uno de sus puntales más firmes, según dice Dilthey. Indudablemente esto explica la importancia extraordinaria que atribuye a la historia evolutiva de un pensador, como lo patentiza su *Historia juvenil de Hegel.* Pero, y este pero no lo ponemos nosotros sino Dilthey, la seguridad de la biografía implica su limitación: la biografía está centrada en el individuo. Sólo en las biografías de los hombres representativos —por ejemplo, un Bismarck— podrá el historiador establecer un punto de vista desde donde enfocar a la vez las fuerzas de la personalidad y las corrientes centrales de una época. No se puede desconocer que en la boga biográfica que conoció el mundo después de la primera Guerra Mundial la balanza se inclinó, aun tratándose de personajes representativos, por el lado de la personalidad. Pero eso tiene importancia para la caracterización de la época y no tanta para lo que venimos diciendo.

La historia, sin embargo, es una interacción de individuos. Esta interacción no sería posible sin que entre ellos, con toda su inefabilidad, no se dieran ciertas "comunidades" que son los soportes de los sistemas culturales —ciencia, arte, religión, economía, etc.— y de las organizaciones exteriores —familia, asociaciones diversas, Estado, etc—. La homogeneidad fundamental de los hombres que hace posible que corra una historia común entre ellos, que *se comprendan* directamente y también indirectamente a través del tiempo y del espacio por medio de sus creaciones, que hace posible que se levante un cosmos espiritual que los envuelva, se diversifica en las individualidades por el distinto énfasis que en ellas cobra cada uno de los "momentos" que componen la homogeneidad básica. El individuo es un punto de cruce de numerosos "nexos finales" en los que se

desenvuelve su vida. Ni el santuario de la conciencia escapa a ellos. Los nexos efectivos —sistemas culturales o finales y organizaciones— se asientan en las "comunidades" individuales, son, pues, trozos de vida con los mismos caracteres estructurales de ésta. En los nexos efectivos encontramos también el significado, el valor y el fin que encontramos en la vida individual. Encontramos ser, desarrollo y efectividad. He aquí los *sujetos supraindividuales* de la predicación histórica. Ni atomización individual, y explicación mediante suma o multiplicación —explicación mecánica—, ni entidades orgánicas de ninguna especie —explicación organicista—. Una x, sujeto de predicación, con los mismos atributos de la vida: una estructura en desarrollo. Pero hay que tener en cuenta que si es la "comunidad" la que sostiene los nexos efectivos, el individuo participa en ellos con toda su persona y no sólo con la parte constitutiva que implica la comunidad. Esto quiere decir que el hombre que actúa en la vida jurídica no lo hace sólo como "jurídico", por decirlo así, sino con toda su vida. Como dijimos, el espíritu, la vida, se halla presente íntegramente por todas partes. Entre estos sujetos supraindividuales podemos contar el derecho, el arte, la religión, etc., pero no como abstracciones, sino como nexos finales y efectivos de la vida histórica. Un sujeto especial lo constituye la nación, porque representa la unidad abarcadora de muchos sistemas particulares. Y también las épocas —por ejemplo, la Ilustración francesa, europea o universal— y los movimientos históricos —la Reforma alemana, etc., o universal, la Revolución francesa, etc., o universal— representan sujetos de este tipo. Son trozos de vida que tienen su centro en sí mismos y a partir de él se organizan y cobran sentido todos los diversos aspectos que una época o un movimiento histórico ofrecen. El significado, el valor y el fin están centrados en esos sujetos y un nexo efectivo propio explica o, mejor dicho, nos hace comprender la marcha de su desarrollo, su historia. Estos sujetos, lo mismo que los individuales, se hallan en interacción espacial o temporal y van constituyendo así una trabazón que nos lleva hasta el nexo efectivo singular y concreto de la historia universal.

Ya en la autobiografía, lo mismo que en la psicología descriptiva que trata de establecer la homogeneidad humana, la vivencia se muestra insuficiente y hay que acudir a la revivencia, es decir, a la *comprensión.* Si el análisis de la vivencia nos proporciona las categorías de la vida, el análisis de su comprensión nos descubre los secretos del *método* peculiar de las ciencias del espíritu, que tendrán que trabajar con esas categorías, pues en la comprensión se trata de una revivencia, y el control último se halla en algún género de vivencia mentada. La comprensión es aquel tipo de esclarecimiento que marcha de una manifestación sensible de la vida a la interioridad que la provoca. Se trata de trasladarse a esta interioridad, de revivirla. Hay una comprensión elemental: la de una proposición científica, por ejemplo, en la que nos basta con hacernos con el significado unívoco de los signos y no tenemos por qué interesarnos en los adentros de quien la emite. Ya una proposición científica de una civilización distinta exigiría algo más: tendríamos que colocarnos en el mundo espiritual en cuestión para estar seguros de que la entendíamos en su verdadero significado: el que tuvo para los que la expresaron. Un

saludo tampoco es tan unívoco, ni aun dentro del propio país, en el que se mueve como sobre un trasfondo común que permite, por lo general, una interpretación bastante segura. La comprensión —referencia de una expresión a la interioridad de que es expresión— se extiende desde el *da da* infantil hasta el *Fausto* de Goethe, pasando por todo aquello en que la vida se ha decantado en manifestaciones sensibles. En el mundo de la historia estamos abocados al manejo de vestigios humanos, de expresiones. Por eso el método de las ciencias del espíritu, sistemáticas o históricas, es exclusivamente el de la comprensión. Podemos denominarlo método *hermenéutico,* aunque Dilthey parece restringir más bien el sentido de la hermenéutica a la interpretación de vestigios escritos.

La hermenéutica, en este sentido restringido, merece a Dilthey una consideración especialísima. Desde el primer momento se ha debatido con este problema (ya en 1860, en un trabajo sobre Schleiermacher), tan metido dentro de la tradición germánica y al que su querido Schleiermacher había impreso un giro nuevo y fundamental. Para comprender una obra era menester analizar el proceso creador, siguiendo en esto el viraje realizado por la estética alemana frente a la antigua, gracias a la filosofía trascendental: consideración debida a la facultad creadora, al sujeto, que antes se pagaba al efecto, a la impresión artística, a la técnica. En Schleiermacher entronca Dilthey para abordar el problema hermenéutico, y el de la interpretación en general, centrándolo en el *análisis del proceso, de la vivencia de comprensión.* Así la hermenéutica podrá asentarse sobre una base gnoseológica segura. Si la hermenéutica, en su sentido restringido de interpretación de obras escritas, merece un tratamiento especial de Dilthey es por varias razones: lo escrito es algo que "aguanta" el análisis, algo a lo que se puede volver siempre; la obra escrita se sustrae a la mendacidad que envuelve con tanta frecuencia las demás manifestaciones de vida: el escritor puede mentir, su obra no. Estas razones se podrían aplicar también a las obras artísticas en general. Pero sobre todo, en torno a obras escritas, clásicas o religiosas, se ha ido desenvolviendo a lo largo de la historia un arte hermenéutico acuciado por el interés vital que la apropiación de esas obras suponía para la existencia humana. Ha habido intérpretes geniales que han aplicado inconsciente o conscientemente reglas interpretativas; ha habido interpretaciones discrepantes y antagónicas de obras capitales. Esta situación empuja hacia una elaboración científica de la técnica hermenéutica y la hace posible en cuanto se la acopla un análisis descriptivo del proceso de la comprensión. Tampoco hay que olvidar lo que los vestigios escritos representan cuantitativamente dentro de la masa del material histórico. Todas estas razones permiten esperar a Dilthey que dentro de este campo es donde se podrá llegar mejor a una *técnica científica* de la interpretación que luego se podrá acomodar a otros tipos de expresión de la interioridad humana: obras de arte, monumentos, organizaciones, etc. Siempre rondando en el círculo vicioso: el todo determina el sentido de las partes, pero las partes van enriqueciendo el sentido del todo. Pero en cuanto a la presunta dualidad entre psicología e interpretación no hay que olvidar que ésta lleva incorporada, con el análisis de la vivencia de comprensión, una base psicológica, dándose en este caso

la misma interacción que en la psicología descriptiva, que tampoco puede ser edificada sin acudir a la interpretación (ver *Psicología descriptiva y analítica,* p. 199 del vol. V de *Obras completas*).

Vemos claramente que no se trata en Dilthey, que no se puede tratar de dos épocas en el desarrollo de sus pensamientos: una en la que consideraría a la psicología como ciencia fundamental de las del espíritu, representando lo que la mecánica en el dominio natural, y otra en la que incumbiría este papel a la hermenéutica. Se trata de dos aspectos, el *gnoseológico* y el *metodológico,* de un mismo problema amplísimo. Ni la psicología descriptiva se puede sustraer a las necesidades metodológicas de la comprensión de las diversas expresiones humanas ni la hermenéutica deja de tener su base última en la vivencia. No podemos comprender sino reviviendo; no podemos comprender, por lo tanto, más que en virtud de nuestra propia vida. La tentación del *espíritu objetivo,* que ha hecho pecar tan copiosamente a los pensadores alemanes, explica sin duda esta falsa interpretación por la que se han deslizado algunos de sus discípulos. También serviría para caracterizar una época, la que siguió a la muerte de Dilthey, pero tampoco esto nos concierne por el momento.

"Entiendo por espíritu objetivo las formas diversas en las que se ha objetivado en el mundo sensible la 'comunidad' que existe entre los individuos." Queremos llamar la atención sobre la distinción que en la p. 174 de este libro establece Dilthey entre su concepto del espíritu objetivo y el de Hegel. Éste "construyó las 'comunidades' sobre la voluntad racional. Hoy tenemos que partir de la realidad de la vida; en la vida opera la totalidad de la conexión anímica. Hegel construyó metafísicamente; nosotros analizamos lo dado. Y el análisis actual de la existencia humana nos llena a todos con el sentimiento de la fragilidad, del poder del impulso oscuro, del sufrimiento en las tenebrosidades y en las ilusiones; de la finitud en todo lo que es vida, también en ese punto en que surgen de ella las formaciones más elevadas de la vida común. Por eso no podemos comprender el espíritu objetivo por la razón, sino que tenemos que tornar a la conexión estructural de las unidades de vida, que se prolonga en las 'comunidades'. Y no podemos acomodar el espíritu objetivo en una construcción ideal, sino que tenemos que poner como base su realidad en la historia. Tratamos de comprender ésta y de expresarla con conceptos adecuados. Al desprender así el espíritu objetivo de su fundación unilateral en la razón universal, que expresa la esencia del espíritu del mundo, desprendiéndolo también de la construcción ideal, se hace posible un nuevo concepto del mismo… con él se abarca también aquello que Hegel distinguía, como espíritu absoluto, del espíritu objetivo: arte, religión y filosofía".

Sigue funcionando el nervio inmanentista. Del espíritu no podemos saber más que lo que hay en él, en la vida, en la historia. No se puede ir más allá de la vida. En la vida no hay ningún absoluto, fuera de la vida misma que, en todas sus manifestaciones, es relativa, pero que muestra entre ellas un orden —el que tratan de captar las ciencias del espíritu— que apunta a una unidad presunta, escondida, inaprehensible, como los colores

del iris apuntan a su blanca fuente de luz. Y sigue el espíritu, o la vida, con su presencia íntegra: también la fragilidad, la tenebrosidad, las ilusiones, la finitud, en una palabra, de la vida, se dan en ese punto en que surgen de ellas las formaciones más elevadas de la vida común. Nada de hiatos, como pretende Max Scheler, entre el mundo de los valores y una vida que abre o cierra las esclusas para que aquellos naveguen. Dilthey nos advierte que el poder tenebroso de la vida también tiene que ser tenido en cuenta en la explicación de los nexos efectivos, de las diversas manifestaciones del espíritu objetivo. El espíritu objetivo de Dilthey se distingue, hacia atrás, del de Hegel, exclusivamente racional y, hacia adelante, del que ha surgido, acogiendo también la vida afectiva y la volitiva, con la axiología de inspiración fenomenológica. Toda la vida y nada más que la vida: ni hiato ni espíritu absoluto. Inmanencia pura, empírica, apegada estrictamente a la vivencia y no sacando de ella más que lo que contiene pero todo lo que contiene. Un positivismo más positivo que el de Husserl, pues no necesita de ninguna reducción fenomenológica, de ninguna puesta entre paréntesis, que es como comienza a bostezar el hiato.

"Tratar de comprender la realidad histórica y de expresarla en conceptos *adecuados*." La adecuación de los conceptos se puede reducir a un término: los conceptos de las ciencias del espíritu tendrán que acoger en sí el carácter de desarrollo, de devenir que inhiere al curso de la vida. No quiere esto decir que tales conceptos padezcan en la naturaleza común a todos: el estar unívocamente determinados con validez universal. Pero a su intención significativa —que se cumple en la vivencia— no le corresponderá ningún ente, nada sustantivo, estático, que se resuelve en términos de identidad, como le ocurre al mismo movimiento físico, sino un desarrollo, un devenir, y tales conceptos estarán sometidos a reelaboración constante porque la vida sigue su marcha y enriquece así incesantemente el conocimiento de sí misma, la autognosis.

Así tenemos la visión de cómo el mundo histórico, la vida del hombre, lo humano, que se resiste tan desesperadamente a un tratamiento científico, que presenta el aspecto de un desorden tumultuoso e indómito, se puede estructurar, gracias a las ciencias del espíritu, en dos direcciones: la sistemática o general y la individual o singular. Teoría e historia; ciencias particulares del espíritu e historia. En circulación incesante, como advertimos. La psicología comparada (*Contribuciones al estudio de la individualidad,* 1895) nos ofrece un ejemplo de cómo partiendo de la ciencia sistemática —psicología descriptiva— podemos aproximarnos, típicamente, a la captación de lo singular.

Y ¿qué ocurre, en definitiva, con este mundo histórico estructurado? ¿Tiene la historia algún sentido? Otra vez a la carga el inmanentismo de Dilthey. Cualquier sentido trascendente —providencialismo— queda excluido pero también cualquier inmanencia trascendental de carácter definitivo como el progreso hacia mejor, o la realización gradual de la libertad o de la justicia. La historia, que es un curso de vida, no tiene más sentido que el que ella misma va depositando y que nosotros le entresacamos en un proceso

creciente de autognosis, y si en el caso de una unidad de vida podríamos descifrar su sentido porque compone un ciclo cerrado, no así con la historia universal ni con ningún trozo de ella, ya que las partes reciben su significado desde el todo, y éste es un todo siempre cambiante y sin resolución. Lo único que podemos constatar es un acrecentamiento de la vida, que se revela en su autognosis, y la liberación que ésta nos trae de las ataduras del pasado y la dicha que nos proporciona al sumirnos en las grandes objetividades de la historia. La conciencia histórica, llevada a sus últimas consecuencias, representa la gran liberación del hombre al entregarlo sin trabas a la vida y a sus valores. Contra el escepticismo y la anarquía tenemos las grandes objetividades y los imperativos morales de la vida misma.

Sólo una vez acabada la vida del hombre sobre la tierra el ángel del juicio final podría hablar del sentido de la historia universal. Un sentido que, sin embargo, no nos revelaría a la vida misma, insondable, sino su impacto sobre el planeta. Tras la inmanencia de la vida se esconde su irracionalidad, la insondabilidad de la misma. No sabemos si estos dos mundos, el natural y el humano, que se nos ofrecen como irreductibles a una idéntica función conocedora, que explicamos el uno y comprendemos el otro, no tendrán una fuente común. La nostalgia por la unidad que le asoma a Kant al hablar de las facultades psíquicas irreductibles le asoma también a Dilthey al hablar de la irreductibilidad de los dos mundos con ciertas esperanzas panteístas. De todos modos esta irreductibilidad no perturba la unidad del mundo humano, en el que tiene acogida también el mundo natural que sirve de escenario a la vida. Pero los hechos físicos interesan a las ciencias del espíritu en cuanto penetran en el nexo peculiar de la efectividad humana: el estudio de la sociedad o de la historia no puede desentenderse de los hechos naturales o materiales, que provocan tan potentes motivaciones humanas, pero tampoco podrá estudiarlos aplicándoles una metodología natural. Por otra parte, la *libertad* no es más que la expresión de una vivencia, esa misma que se da en nuestros actos cuando los consideramos como propios y no como algo que, por las razones que fueren, se sustraería a nuestra responsabilidad. No supone ningún concepto metafísico pero tampoco le puede perturbar la idea del determinismo trasvasada desde los dominios de la naturaleza. Las perturbaciones que en la ciencia penal ha originado esta confusión están en la mente de todos.

La teoría del conocimiento y la clasificación total de las ciencias que con Comte se basó en las de la naturaleza y que con el idealismo alemán creó, inversamente, una filosofía de la naturaleza que la animaba como espíritu inconsciente o enajenado, podría encontrar ahora su equilibrio con una conexión que respetara la autonomía de los dos dominios y que, sin embargo, estableciera una unidad superior partiendo del hombre, de la vida. Ésta es la transformación de la teoría del conocimiento que sólo puede producirse al ampliarla con una teoría justa de las ciencias del espíritu. Éste es el gran propósito de Dilthey: resume su gran hazaña de una crítica de la razón histórica con la que él esperaba dar satisfacción al gran anhelo de nuestra época, ponerla en vías de cumplir con el

destino de la nueva era histórica: intervenir también científicamente en la marcha de la sociedad.

Hasta aquí la fundamentación. Y hasta aquí la *Introducción a las ciencias del espíritu.* Pero Dilthey ha hecho más: ha trazado el esquema de algunas ciencias particulares del espíritu: la filosofía, la pedagogía, la psicología comparada, la poética, etc. Éstas son las reservas a que aludíamos al principio y cuya aclaración dejamos para otra ocasión.

A grandes rasgos, más bien brochazos, hemos tratado de exponer el pensamiento medular de Dilthey. Decíamos que a beneficio de inventario. Tampoco un estudio más apretado y minucioso escaparía a la reserva del inventario que debe hacer personalmente el lector. Estamos convencidos de que ningún estudio sobre el pensamiento denso de un autor considerable puede ahorrarnos la lectura de éste. Nos daría la razón Dilthey, pues no se comprende sólo con la cabeza y no hay comprensión elemental que valga para meterse en los adentros de ningún pensador, aunque tenga las apariencias matemáticas de estilo e idea de un Descartes. De aquí la inanidad de tantas historias de la filosofía. Hay siempre un retintín hasta en la manera de decir que dos y dos son cuatro. Y este retintín es el que despierta en nosotros las resonancias correspondientes para comprender a un espíritu. Claro que mi exposición me evoca a mí el pensamiento de Dilthey, me lo hace resonar, pero es posible que en otros provoque resonancias falsas. Y aunque la intención ha sido contraria, del dicho al hecho hay tanto trecho que es prudente salvarlo con la lectura personal, más cuando aquélla no va más allá de facilitar la lectura de un libro un poco embrollado.

EUGENIO ÍMAZ

EL MUNDO HISTÓRICO

FUNDACIÓN DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

LA “CONEXIÓN ESTRUCTURAL” PSÍQUICA

LAS CIENCIAS DEL espíritu constituyen un nexo cognoscitivo mediante el cual se trata de alcanzar un conocimiento real y objetivo[*1] de la concatenación de las vivencias humanas en el mundo histórico-social humano. La historia de las ciencias del espíritu señala una pugna constante con las dificultades que a este propósito se presentan: poco a poco son vencidas, dentro de ciertos límites, y la investigación se acerca, si bien desde lejos, a esta meta, que atrae incesantemente a todo investigador auténtico. La investigación acerca de la posibilidad de semejante conocimiento real y objetivo constituye el fundamento de las ciencias del espíritu. En lo que sigue mostraremos unas cuantas contribuciones en este sentido.

El mundo histórico humano no se nos presenta en las ciencias del espíritu como la *copia* de una realidad que se encontraría fuera. El conocimiento no puede extender una copia semejante, pues se halla trabado por sus recursos propios que son la observación, la comprensión[*2] y el pensar conceptual. Claro que tampoco las ciencias del espíritu pretenden establecer semejante copia. En ellas lo acontecido y lo que acontece, lo único, accidental y momentáneo es referido a una trama de valores llena de sentido. El conocimiento trata de penetrar cada vez más, a medida que avanza, en esta trama o conexión; se hace cada vez más objetivo en la captación de ésta sin por eso poder suprimir su propia naturaleza, pues “lo que es” no puede experimentarlo más que por simpatía, reconstruyéndolo, uniendo, separando, en conexiones abstractas, en un nexo de conceptos. Ya veremos también cómo la representación histórica de lo que ha ocurrido una vez, únicamente sobre la base de las ciencias analíticas de las diversas “conexiones de fin” —nexos finales—, puede aproximarse a una captación objetiva de su objeto dentro de los límites impuestos por los medios de la “comprensión” de la captación intelectual.

Semejante conocimiento del proceso mismo dentro del cual se constituyen las ciencias del espíritu representa al mismo tiempo la condición para la inteligencia de su historia. Partiendo de él se puede conocer la relación que guarda cada una de las ciencias del espíritu con la coexistencia y sucesión de las “vivencias”[*3] en que se funda. Se ve cómo cooperan a hacer comprensible en su totalidad la conexión de sentido y de valor que se halla en la base de esta coexistencia y sucesión de vivencias y cómo tratan luego de captar lo singular sobre esta base. Partiendo de estas bases teóricas se comprende también cómo la posición de conciencia y el horizonte de una época determinada constituyen el supuesto para que esa época considere el mundo histórico de una determinada manera: las posibilidades de los puntos de vista en la consideración histórica se entrelazan con las épocas de las ciencias del espíritu. Y comprendemos asimismo una

última cosa. El desarrollo de las ciencias del espíritu debe ir acompañado de su propia autognosis lógico-epistemológica, en otras palabras, debe ir acompañado de la conciencia filosófica de cómo de la "vivencia" de lo acontecido se levanta la conexión intuitivo-conceptual del mundo histórico-social humano. Abrigamos la esperanza de que las explicaciones que siguen servirán para ayudarnos en la comprensión de este y otros procesos propios de la historia de las ciencias del espíritu.

I
OBJETIVO, MÉTODO Y ORDEN DE LA FUNDACIÓN QUE SE INTENTA

1. *El objetivo*

Ningún otro método es posible aplicar en la fundación de las ciencias del espíritu que el empleado en la fundación del saber en general. Si existiera una "teoría del saber" reconocida por todos, no habría más que aplicar esa teoría a las ciencias del espíritu. Pero semejante teoría es una de las disciplinas científicas más jóvenes; Kant fue el primero que abordó el problema en toda su amplitud; el intento de Fichte de sintetizar las soluciones de Kant en una teoría completa fue prematuro, y en la actualidad los diversos ensayos de solución se enfrentan en este terreno de manera tan irreconciliable como en la metafísica. No nos queda, pues, otro remedio que ir destacando de todo el campo de la fundación filosófica un nexo de proposiciones que satisfaga a este objeto nuestro de cimentar las ciencias del espíritu. Ningún ensayo podrá esquivar el riesgo de unilateralidad en esta etapa de la teoría del saber. Sin embargo, el método estará tanto menos expuesto a este peligro cuanto con mayor generalidad concibamos la tarea y recurramos a todos los medios posibles de solución.

Esto lo reclama, además, el carácter especial de las ciencias del espíritu. Su fundamento tiene que hacer referencia a toda clase de saber. Tiene que extenderse tanto al campo del conocimiento de la realidad y al de la fijación de valores, como al de la proposición de fines y al del establecimiento de reglas. Cada una de las ciencias del espíritu se compone de un saber acerca de hechos, de un saber sobre verdades generales válidas, sobre valores, fines y reglas. Y la vida histórico-social avanza constantemente de la captación de la realidad a la determinación de los valores y de éstos al establecimiento de fines y reglas.

Si la Historia expone un transcurso histórico, lo hace escogiendo de entre lo transmitido por las fuentes y esta selección depende siempre de una estimación del valor de los hechos.

Resalta con más claridad todavía esta situación en las ciencias que tienen por objeto suyo los sistemas singulares de la cultura. La vida de la sociedad se articula en nexos finales y una conexión de fin se actualiza siempre mediante acciones que están vinculadas

a reglas. Y estas ciencias sistemáticas del espíritu no son solamente teorías en las que se presentan bienes, fines y reglas como hechos de la realidad social, sino que, así como la teoría misma ha surgido de la reflexión y de la duda acerca de las propiedades de esta realidad, de la valoración de la vida, del bien sumo, acerca, en fin, de los derechos y obligaciones tradicionales, así también es menester lograr en ella el punto de acceso a la meta consistente en la determinación de los fines y las normas necesarios para la regulación de la vida. La economía política encuentra su fundamento lógico en la teoría del valor. La ciencia jurídica tiene que avanzar de los diversos preceptos jurídicos positivos a las reglas y conceptos jurídicos generales contenidos en ellos y, por último, topa con los problemas referentes a la relación entre estimación de valores, establecimiento de reglas y conocimiento de la realidad dentro de este dominio. ¿Habrá que buscar acaso en el poder coactivo del Estado la única legitimación del orden jurídico? Y si es menester reservar en el derecho un lugar a los principios de validez universal ¿encontrarán éstos su fundamento en una regla vinculadora, inmanente a la voluntad, o en una fijación de valores o en la razón? Las mismas cuestiones se ofrecen en el campo de la ética, y el concepto de una vinculación de la voluntad que sea absolutamente válida y que designamos como "deber" constituye genuinamente la cuestión capital de esta ciencia.

Por lo tanto, las circunstancias de las ciencias del espíritu requieren la misma ampliación a todas las clases de saber que la exigida por el fundamentar filosófico en general. Este último tiene que extenderse a todos los campos en los que la conciencia ha sacudido el yugo autoritario y se afana por llegar a un saber válido desde el punto de vista de la reflexión y de la duda. El fundamentar filosófico debe legitimar, en primer lugar, el saber en el campo de la captación de los objetos. Se supera primero la conciencia ingenua acerca de la realidad de los objetos y de su índole, luego el conocimiento científico trata de inferir un orden según leyes de los objetos sobre la base de lo dado en los sentidos y, finalmente, surge el problema de ofrecer la demostración de la necesidad objetiva de los métodos del conocimiento de la realidad y de sus resultados. Pero también nuestro saber acerca de los *valores* requiere una cimentación semejante, pues los valores de la vida que se presentan en el sentimiento son sometidos a la reflexión científica y de ésta surge asimismo la tarea de lograr un saber objetivamente necesario; se habría alcanzado el ideal cuando la teoría pudiera asignar su rango a cada valor vital sirviéndose de un patrón fijo, lo que no significa otra cosa que la vieja y discutida cuestión que se presentó en un principio como la cuestión acerca del sumo bien. Tampoco es menos necesaria semejante fundación en el campo de la adopción de fines y del establecimiento de reglas. Porque también los fines que se propone la voluntad lo mismo que las reglas a las que se encuentra vinculada, tal como les vienen transmitidos de primeras por la costumbre, la religión y el derecho positivo, son disueltos por la reflexión y el espíritu tiene que lograr no menos por sí mismo un saber válido en este terreno. Por todas partes la vida nos lleva a reflexionar sobre todo lo que se da en ella, la

reflexión, a su vez, nos conduce a la duda, y si la vida ha de afirmarse frente a ésta, el pensamiento tiene que alcanzar antes un saber válido.

En esto descansa la influencia del pensamiento en todas las ocupaciones de la vida. Contrarrestada siempre por el sentimiento vivo y por la intuición genial, esta influencia se va imponiendo victoriosamente, porque nace de la interna necesidad en que nos hallamos de establecer algo fijo dentro del cambio incesante de las percepciones sensibles, de los deseos y sentimientos, para que sea posible una dirección constante y unitaria de la vida.

Este trabajo se lleva a cabo en todas las formas de la reflexión científica. Pero la función de la filosofía consiste en sintetizar, generalizar y cimentar esta reflexión científica sobre la vida. De este modo cobra el pensamiento, frente a la vida, una función determinada. La vida, en su reposada fluencia, va produciendo sin cesar realidades de todo género, y toda una abigarrada variedad de lo dado va siendo orillada por esa corriente en las márgenes de nuestro pequeño yo. Esa fluencia nos hace disfrutar, sin embargo, en nuestra vida sentimental o impulsiva, de valores de toda clase, valores vitales de la sensibilidad, valores religiosos, artísticos. Y en las relaciones cambiantes entre las necesidades y los medios de satisfacerlas se produce el fenómeno de la adopción de fines: se constituyen nexos teleológicos que atraviesan toda la sociedad y abarcan y determinan a cada uno de sus miembros: leyes, reglamentos, disposiciones religiosas, son otros tantos entramados de fines que operan como potencias imperativas y condicionan a cada individuo. Y es faena constante del pensamiento captar las relaciones que se dan en la conciencia dentro y entre cada una de estas realidades de la vida y ascender de lo singular,[*4] contingente y accidental, que ha llegado así a una conciencia clara y distinta, a la conexión necesaria y universal en ello contenida. El pensamiento no hace sino aumentar la energía de nuestra conciencia de las realidades de la vida, hacernos cada vez más "conscientes". Se halla vinculado, por una necesidad interna, a "lo vivido" y a "lo dado". Y la filosofía no es más que la energía máxima en este hacerse consciente, como conciencia por encima de toda conciencia y saber por encima de todo saber. De esta suerte se convierte en problema la vinculación del pensamiento a formas y reglas, por un lado, y, por otro, la necesidad interna que vincula el pensamiento a lo dado. He aquí la última y más alta etapa de la autognosis filosófica.

Si abarcamos el problema del saber con esta amplitud, la solución del mismo en una "teoría del saber" podremos designarla como *autognosis filosófica.*[*5] Y ésta será, en principio, la tarea exclusiva de la parte fundamentadora de la filosofía; de esta fundación surge la enciclopedia de las ciencias y la teoría de las concepciones del mundo, y en estas dos se consuma el trabajo de la autognosis filosófica.

2. *Objetivo que persigue la teoría del saber*

Esta tarea la resuelve, por consiguiente, la filosofía primeramente al fundamentar, es

decir, como teoría del saber. El material a tratar está constituido por todos los procesos mentales cuya finalidad consiste en producir un saber válido. El objetivo que persigue se halla en la respuesta a la cuestión de si es posible el saber y en qué medida.

Al cobrar conciencia de lo que entiendo tras la palabra "saber", la distingo del mero representar, conjeturar, preguntar o suponer, con lo cual nos encontramos en presencia de un contenido que nos señala la necesidad objetiva como el carácter más general del saber…

En este concepto de la necesidad objetiva encontramos dos elementos que constituyen el punto de partida para la teoría del saber. Es uno la evidencia inherente al proceso mental realizado adecuadamente. El otro está constituido por el carácter de "estar dentro"[*6] de la realidad en la vivencia o de lo "dado" que nos vincula a una percepción externa.

3. *El método fundamental empleado por nosotros*

El método para llevar a cabo esta tarea consiste en retroceder desde la conexión teleológica encaminada a la obtención de un saber objetivamente necesario en los diversos campos a las condiciones que rigen el logro de esta finalidad.

Semejante análisis del nexo final dentro del cual se produce el saber es diferente de aquel que se lleva a cabo en psicología. La psicología investiga la conexión psíquica en cuya virtud se producen juicios, se predica realidad y se enuncian verdades de validez universal. Trata de establecer la naturaleza de esta conexión. En el curso de su análisis del proceso mental el nacimiento del error tiene su lugar lo mismo que su eliminación; el proceso del conocer no podría ser descrito ni explicado en su nacimiento sin este eslabón intermedio del error y de su supresión. Por esto, en cierto respecto, su punto de vista es como el del investigador de la naturaleza. Pretende ver "lo que es" y nada tiene que ver con lo que "debe ser". Pero existe una diferencia fundamental entre el investigador de la naturaleza y el psicólogo, diferencia condicionada por las propiedades respectivas de lo que "se da" a cada uno. La "conexión estructural" psíquica ofrece un carácter teleológico subjetivo, inmanente. Quiero decir que en la "conexión estructural", concepto del que nos ocuparemos en detalle, se alberga una tendencia hacia un fin. Nada se ha dicho con esto respecto a una objetiva adecuación a fines. Semejante carácter teleológico inmanente, subjetivo, del acontecer psíquico es extraño a la naturaleza exterior como tal. La teleología objetiva, inmanente, ha sido trasladada al mundo orgánico, como mundo físico, desde las vivencias psíquicas, pero tan sólo como un modo de captación de los fenómenos. Por el contrario, el carácter teleológico subjetivo e inmanente "se da" dentro de los diversos tipos de "actitud" psíquica, lo mismo que en las relaciones estructurales entre ellos o dentro de la "conexión psíquica".[*7] Se halla contenido en el nexo de los procesos mismos. Dentro de la captación de objetos, como actitud psíquica fundamental,

se manifiesta este carácter de la vida psíquica según el cual se alberga en su estructura una tendencia hacia un fin (*Véase. Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica, Obras completas,* V, pp. 207 *ss.*) en las dos formas principales de la captación, a saber, en la de vivencias y en la de objetos exteriores, lo mismo que en la serie gradual de las formas de la "representación".[*8] Porque las formas de la representación se encuentran organizadas como etapas de una representación cada vez más completa, más consciente, que corresponde mejor a las exigencias de la captación objetiva y se hace cada vez más posible el acomodamiento del objeto singular dentro de la conexión total primariamente dada. Así, cada vivencia de nuestra captación objetiva contiene ya una tendencia a la aprehensión del mundo que se basa en la conexión total de la vida psíquica. Con esto tenemos que en la vida psíquica se nos ofrece un principio de selección según el cual se prefieren o rechazan determinadas representaciones. Y todo según se acomoden mejor o peor a la tendencia de captar el objeto en su conexión con el mundo, que es como primariamente "se da" en el horizonte sensible de la captación. Así, pues, en la estructura psíquica se funda ya una conexión teleológica encaminada a la captación de los objetos y en la teoría del saber no se hace sino elevar esa conexión a clara conciencia. Pero no con esto se da por satisfecha la teoría del saber. También se pregunta si las actitudes diversas que se ofrecen en la conciencia alcanzan realmente su fin. Su criterio para esto lo constituyen las proposiciones supremas que expresan abstractamente el comportamiento al que se halla vinculado el pensamiento si quiere lograr efectivamente su fin.

4. *Punto de partida en la descripción de los procesos en los cuales se produce el saber*

Tenemos, pues, que la tarea de la teoría de la ciencia no puede cumplirse más que a base de una visión de la conexión psicológica en la que empíricamente cooperan las actividades diversas a las que está vinculada la obtención del saber.

De aquí surge la siguiente relación entre descripción psicológica y teoría del saber. Las abstracciones de la teoría del saber se reportan a las vivencias en las cuales el saber se constituye en forma dual y a través de diferentes etapas. Presuponen el conocimiento del proceso mediante el cual, a base de las percepciones, se dan nombres, se forman conceptos y juicios y el pensamiento progresa gradualmente de este modo de lo individual, contingente, subjetivo y relativo, cargado, por lo mismo, de errores, a lo objetivamente válido. Hay que establecer, por consiguiente, en cada caso, qué clase de vivencia tiene lugar y es designada conceptualmente cuando hablamos del proceso de la percepción, del de objetivación, del de designación y significación de los signos verbales, del juicio y su evidencia, y de la conexión científica. En este sentido he destacado ya en mi *Introdución a las ciencias del espíritu* (*Obras completas,* I, XVIII) y en mi ensayo sobre la psicología descriptiva (*Obras completas,* V, 140) que la teoría del saber necesita de una referencia a las vivencias del proceso cognoscitivo en el cual surge ese saber

(*Obras completas,* V, 147) y que estos preconceptos psicológicos no deberán ser otra cosa que la descripción y el análisis de aquello que está contenido en el vivido proceso del conocimiento. Por eso creía yo que una exposición analítico-descriptiva de los procesos dentro de los cuales surge el saber constituye la tarea inmediata de la teoría del saber, su condición previa. Las excelentes investigaciones de Husserl parten de puntos de vista afines cuando establece una fundación rigurosamente descriptiva de la teoría del saber como "fenomenología del conocer" y, con ello, una nueva disciplina filosófica.

He afirmado también que la exigencia de validez rigurosa de la teoría del saber no queda cancelada por su referencia a tales descripciones y análisis. En la descripción no se hace sino expresar aquello que está contenido en el proceso de creación del saber. Así como la teoría, que ha sido abstraída de estas vivencias y de sus relaciones recíprocas, no puede ser comprendida sin esta relación o referencia, así como la cuestión acerca de la posibilidad del saber presupone, también, la solución de otras cuestiones previas, a saber, qué clase de relación guardan la percepción, la designación, los conceptos y los juicios con su cometido propio consistente en captar el objeto, así también el ideal de semejante descripción fundamentadora consistirá en expresar verdaderamente nada más que "situaciones reales" *(Sachverhalte)* y crear designaciones verbales fijas para ellas. La aproximación a este ideal depende de que se aprehendan y analicen los hechos, y las relaciones entre ellos, contenidos en la desarrollada vida anímica del hombre histórico, tal como los encuentra la psicología descriptiva. Es menester también proseguir en el descubrimiento de conceptos acerca de las funciones de la vida anímica, los que en este caso son especialmente peligrosos. Apenas si ha comenzado el trabajo en toda esta inmensa tarea. Sólo poco a poco se podrá alcanzar la aproximación a la expresión exacta que conviene a los estados, procesos y conexiones de que aquí se trata. Y ya desde este momento nos damos cuenta de que el problema de una cimentación de las ciencias del espíritu en modo alguno podrá ser resuelto en una forma que convenza a todo los que trabajan en él.

Pero, por de pronto, podremos satisfacer una de las condiciones de la solución del problema. La descripción de los procesos en que se engendra el saber depende, en gran medida, de que abarquemos el saber en todos sus ámbitos. Y ésta es también la condición a que se vincula el éxito de una teoría del saber. Así, pues, el ideal del ensayo que intentamos lo representa la mirada uniforme a las diversas conexiones del saber. Pero tal mirada es posible únicamente si investigamos antes la estructura particular de las grandes conexiones que se hallan condicionadas por los diversos modos de comportamiento o actitudes de la vida anímica. En esto podrá basarse luego un método comparado dentro de la teoría del saber. Semejante método comparado nos permite llevar el análisis de las formas lógicas y de las leyes del pensamiento hasta ese punto en que desaparece por completo la apariencia de una subsunción del material empírico bajo el *a priori* de las formas y de las leyes del pensamiento. Lo cual ocurre según el siguiente procedimiento. Las operaciones del pensamiento que se verifican sin "designar" en la

vivencia y en la intuición podemos agruparlas en las operaciones elementales tales como comparar, unir, separar, relacionar: por su valor cognoscitivo podemos considerarlas como percepciones de grado superior. Y las formas y leyes del pensamiento discursivo pueden también resolverse, en razón de su legitimación, en las actividades de las operaciones elementales, en la función "vivible" del designar y en lo contenido en las vivencias del intuir, sentir y querer, sobre lo que se funda la captación de la realidad, la asignación de valores, la adopción de fines y el establecimiento de reglas, tanto en lo que tienen de común como en sus peculiaridades formales y categoriales. Semejante método se puede desarrollar con pureza en el dominio de las ciencias del espíritu y con él se podrá fundamentar la validez objetiva del saber en este dominio.

Esto implica que la descripción deberá sobrepasar los límites de aquellas vivencias que se ofrecen como una captación de los objetos. Porque si la teoría del saber que perseguimos pretende abarcar de igual manera el conocimiento de la realidad, la estimación de valores, la proposición de fines y el establecimiento de reglas, tiene necesidad de retrotraerse a la conexión en la que estas diversas operaciones anímicas se hallan enlazadas entre sí. Además, en el conocimiento de la realidad surge, y se une a los procesos cognoscitivos en una estructura particular, la conciencia de normas a las que se halla vinculada la realización del fin del conocimiento. Al mismo tiempo tampoco se puede prescindir de la relación con la actitud volitiva, debido al carácter de "dado" con que se ofrecen los objetos exteriores: de aquí se sigue, también, por otro lado, la dependencia en que están los desarrollos abstractos de la teoría del saber con respecto a la conexión de toda la vida anímica. Lo mismo resulta del análisis de los procesos en los cuales comprendemos a otros individuos y sus creaciones; estos procesos tienen también carácter fundamentador para las ciencias del espíritu, pero ellos mismos se fundan en la totalidad de nuestra vida anímica. (Véase mi ensayo sobre hermenéutica entre los trabajos dedicados a Sigwart, 1900. *Obras completas,* V, 317.) Por esta razón he subrayado constantemente en otras ocasiones la necesidad de comprender el pensamiento científico abstracto en su relación con la totalidad psíquica (*Introducción a las ciencias del espíritu, Obras completas,* I, XVIII).[*9]

5. *Lugar que corresponde a esta descripción dentro del nexo fundamentador*

Semejantes descripción y análisis de los procesos que se presentan en el nexo teleológico de la producción del saber válido se mueven por completo dentro de los supuestos de la conciencia empírica. En esta conciencia empírica se supone la realidad de los objetos exteriores y de otras personas, y ello implica a su vez que el sujeto empírico está condicionado por el medio dentro del cual vive y por su parte influye sobre él. En tanto que la descripción puntualiza y analiza esta circunstancia en hechos de conciencia contenidos en las vivencias, nada dice todavía acerca de la realidad del mundo exterior y

de otras personas o acerca de la objetividad de las relaciones del hacer y padecer: la teoría que se levante sobre la descripción será la que nos traiga o trate de traernos una decisión acerca de la legitimidad de los supuestos contenidos en la conciencia empírica.

Se comprende de igual modo que las vivencias que se describan y la conexión entre las mismas que se ponga de relieve serán consideradas únicamente desde el punto de vista exigido por la teoría de la ciencia. El interés capital se refiere a las relaciones que las diferentes actividades guarden entre sí, luego, a las relaciones de dependencia que estas actividades guarden con las condiciones de la conciencia y con "lo dado" y, finalmente, a las relaciones por las que el nexo del proceso total de la producción del saber condiciona cada uno de los procesos singulares que en él se presentan. Porque el carácter teleológico, subjetivo e inmanente, de la conexión psíquica, en cuya virtud los procesos de la misma cooperan y ofrecen así una tendencia hacia un fin, constituye el fundamento para la selección del saber válido acerca de realidades, valores o fines dentro del curso mental.

Resumamos el resultado obtenido acerca del lugar que corresponde a la descripción dentro del fundamentar. Fundamenta la teoría y ésta, por su parte, se refiere a aquélla. Y será ya una cuestión de conveniencia el decidir si la descripción de los procesos cognoscitivos y la correspondiente teoría del saber se irán relacionando en cada sección de ésta o si toda la teoría será precedida por una descripción conexa. La teoría recibe de la descripción del saber los dos caracteres de los que depende su validez. Todo saber se halla bajo las normas del pensar. Al mismo tiempo se refiere, según estas normas del pensamiento, a algo "vivido" o "dado", y la relación del saber con "lo dado" es, en términos más apretados, la relación de su vinculación a lo dado. Todo saber se encuentra, en razón del resultado de la descripción, bajo la regla suprema de hallarse fundado, según normas del pensamiento, en lo "vivido" y en "lo dado" perceptivamente. A este tenor se distinguen los dos problemas capitales de la fundación de las ciencias del espíritu. Al tratarlos en los presentes estudios encaminados a fundamentar las ciencias del espíritu, comprometeremos también la teoría del saber, ya que esos dos problemas son decisivos para cimentar la posibilidad del conocimiento objetivo en general. La determinación más precisa de esos dos problemas no puede obtenerse sino sobre la base de la descripción.

II
PRECONCEPTOS DESCRIPTIVOS[*10]

1. *La estructura psíquica*

EL CURSO empírico de la vida psíquica se compone de procesos, pues cada uno de nuestros estados tuvo un comienzo en el tiempo, cambió durante él y se disipará con él.

Y ciertamente, este curso de la vida constituye un desarrollo, pues la cooperación de los movimientos anímicos es de tal índole que va realizando la tendencia hacia una conexión psíquica crecientemente más determinada, acomodándola a las condiciones de la vida, originando así una "configuración" de esta conexión. Y esta conexión o trama adquirida opera en cada uno de los procesos psíquicos: condiciona la presencia y la dirección de la atención, de ella dependen las apercepciones y determina también la reproducción de las representaciones. Igualmente depende de esta conexión la aparición de sentimientos o de deseos o la emergencia de una decisión voluntaria. La descripción psicológica tiene que ver únicamente con lo fáctico dentro de estos procesos, mientras que toda explicación fisiológica o psicológica acerca del nacimiento o de la composición de semejante conexión psíquica adquirida se halla fuera de sus dominios (*Psicología descriptiva, Obras completas,* V, 177 *ss.*).

La vida anímica singular, de índole individual y en desarrollo, constituye el material de la investigación psicológica y su objetivo inmediato es la fijación de lo común en esta vida anímica de los individuos.

Vamos a destacar una diferencia. En la vida anímica existen regularidades que determinan la sucesión de los procesos. La diferencia que queremos señalar radica precisamente en estas regularidades. El tipo de relación entre procesos o entre "momentos" o factores de un mismo proceso resulta, en un caso, un elemento característico de la vivencia misma, y así nacen impresiones de pertenencia recíproca, de convivencia en la conexión anímica. Pero hay otras regularidades en la sucesión de los procesos psíquicos que no se caracterizan por la posibilidad de "vivir" —o experimentar — su modo de unión. No es posible señalar dentro de la vivencia este elemento o "momento" vinculador. Nos hallamos ante el "estar condicionado". Nos comportamos en este caso de manera parecida a como con la naturaleza exterior. Así se explica el carácter exterior y no vivo de esta clase de conexiones. La ciencia establece regularidades de este tipo al separar procesos singulares de entre la red de los procesos e inferir inductivamente en ellos ciertas regularidades. La asociación, la reproducción, la apercepción son procesos semejantes. La regularidad constatada en éstos se compone de uniformidades que se corresponden con las leyes de los cambios que ocurren en la esfera de la naturaleza exterior.

Y, ciertamente, los factores más diversos del estado de conciencia *(Bewusstseinsstande)* actual pueden condicionar el estado de conciencia inmediato, aun en el caso en que se hallen montados sin conexión alguna, como capas diversas, en el *status concientiae.*[*11] Una impresión que irrumpe desde fuera en una situación anímica actual, como algo completamente ajeno a ella, la cambia sin embargo. Casualidad, confluencia, imbricación y otras relaciones semejantes se hacen valer constantemente en el estado de conciencia de un determinado momento y en el origen de los cambios anímicos. Y procesos como la reproducción y la apercepción pueden estar condicionados por todos estos "factores" del estado de conciencia.

De esta clase de uniformidades se distingue otro tipo de regularidad. La designo como "estructura psíquica". Entiendo por *estructura psíquica* el orden con arreglo al cual se hallan regularmente relacionados entre sí en la vida anímica desarrollada los hechos psíquicos de distinta índole, mediante una relación "vivible" (*Psicología descriptiva, Obras completas,* V, 204). La relación puede unir entre sí partes de un estado de conciencia o también vivencias que temporalmente se hallan dispersas o las "actitudes" diversas implicadas en tales vivencias. (*Psicología descriptiva, Obras completas,* V, 204 *ss.* y 207 *ss.*). Estas regularidades son también diferentes de las uniformidades que se pueden señalar en los cambios de la vida psíquica. Las uniformidades son reglas que podemos mostrar en los cambios; cada cambio es, por lo tanto, un caso que se halla en relación de subsunción con la uniformidad. La estructura, por el contrario, es un orden con arreglo al cual los hechos psíquicos se hallan enlazados entre sí mediante una relación interna; cada uno de los hechos referidos así recíprocamente constituye una parte de la conexión estructural; la regularidad, por lo tanto, consiste en la relación de las partes en un todo. En un caso se trata de la relación genética que guardan entre sí los cambios psíquicos, mientras que en el otro se trata de las relaciones internas que pueden aprehenderse en la vida anímica desarrollada. Estructura significa un complejo de relaciones por el cual partes singulares de la conexión psíquica se hallan en recíproca referencia en medio del cambio de los procesos psíquicos, de la accidental coexistencia de elementos psíquicos y sucesión de las vivencias psíquicas.

Se entenderá mejor lo que queremos decir señalando aquellos hechos psíquicos que muestran tales relaciones internas. Las partes constitutivas de lo objetivo sensible,[*12] que es representado en la vida anímica, cambian sin cesar según las acciones del mundo exterior, y de éstas depende la variedad con que se ofrecen en cada una de las vidas anímicas. Las relaciones que se dan así entre esas partes o contenidos sensibles son, por ejemplo, de copertenencia, separabilidad, diferencia, semejanza, igualdad, todo y partes. Por el contrario, en la vivencia psíquica se presenta una relación interna, la relación que este contenido mantiene con la captación de objetos, con el sentir o con el querer. Es claro que en cada uno de estos casos la relación interna es diversa. La referencia de una percepción a un objeto, el dolor por un sucedido, el afán por un bien, he aquí vivencias que presentan relaciones internas claramente diferenciables. Y cada modo de relación constituye, además, dentro de su dominio, relaciones regulares entre vivencias temporalmente separables. Y, finalmente, existen también entre los diversos tipos de relación relaciones regulares mediante las cuales componen una conexión psíquica. Denomino a tales relaciones "internas" porque se hallan basadas en la actitud psíquica en cuanto tal; tipo de relación y actitud especial se corresponden. Así, es una relación interna de esta clase aquella que, en la captación de objetos, mantiene la actitud anímica con algo "dado" concreto. O, también, aquella que, en una adopción de fin, guarda la actitud con lo concretamente dado en calidad de representación del objeto propuesto como fin. Y como relaciones internas entre las vivencias propias de una actitud peculiar

tenemos la relación de lo "representado" con "lo que le representa", o de lo fundamentador con lo fundamentado, dentro de la captación de objetos, o la del fin con el medio, o la de la resolución con la obligación, dentro de la actitud volitiva. Este hecho de la relación interna, lo mismo que el hecho supraordinado de la unidad de una multiplicidad, es propio exclusivamente de la vida psíquica. Puede ser experimentado y señalado, pero no puede ser definido.

La teoría de la estructura tiene que ver con estas relaciones internas y sólo con ellas, y nada con los intentos de una división de la vida anímica según funciones o fuerzas o facultades. Ni afirma ni niega que se dé algo semejante. Tampoco prejuzga la cuestión de si la vida anímica se desarrolla en la humanidad o en el individuo a partir de algo más simple, hasta la riqueza de las relaciones estructurales. Semejantes problemas se hallan totalmente fuera de su ámbito propio.

Los procesos psíquicos se enlazan mediante estas relaciones en una conexión estructural y esta complexión estructural de la conexión anímica tiene como consecuencia, como se ha de ver, que tanto las vivencias como las actividades cooperan en un efecto de conjunto. Pero no se crea que la conexión estructural albergue una "adecuación", una finalidad en sentido objetivo, sino una acción finalista en dirección hacia determinadas situaciones de conciencia.

Estos son los conceptos con los que, provisionalmente, determinamos lo que ha de entenderse por estructura psíquica.

La teoría estructural se me figura a mí como parte capital de la psicología descriptiva. Podría ser desarrollada como un todo propio, amplísimo. En ella se encuentra, sobre todo, el fundamento de las ciencias del espíritu. Porque las relaciones internas que esa teoría habrá de exponer, primero, las que constituyen las vivencias, luego las que se establecen entre los miembros de la serie de vivencias de una actitud psíquica especial, finalmente las que componen la conexión estructural de la vida anímica; además, la relación en que diversas actividades cooperan en una conexión teleológica subjetiva, la relación entre realidades, valores y fines y la de estructura y desarrollo… todo este complejo de relaciones cobra un carácter cimentador respecto a todo el edificio de las ciencias del espíritu. Tanto en lo que se refiere al concepto de las ciencias del espíritu como a su demarcación con respecto a las ciencias de la naturaleza. Porque la teoría estructural nos muestra enseguida que las ciencias del espíritu tienen que habérselas con algo "dado" de una clase muy diferente que el de las ciencias de la naturaleza. Las partes constitutivas de lo objetivo sensible pertenecen al estudio de la vida anímica si se las considera en su relación con la conexión psíquica y, en sentido contrario, los contenidos sensibles componen el mundo físico si se los considera en relación con los objetos exteriores. No es que estos contenidos constituyan el mundo físico, sino que es éste el objeto al que referimos los contenidos sensibles en la actitud captadora. Pero nuestra visión y nuestros conceptos del mundo físico no hacen sino expresar la situación que se nos presenta en estos contenidos como constitutiva de los objetos. Las ciencias naturales

nada tienen que ver con "la actitud" de captación de objetos dentro de la cual se originan. Las relaciones internas que pueden mantener los "contenidos" dentro de la vivencia psíquica, acto, actitud, conexión estructural, constituyen objeto exclusivo de las ciencias del espíritu. Y esta estructura, así como el modo en que "vivimos" nosotros y comprendemos en otros la conexión psíquica, son "momentos" que bastan ya para legitimar la naturaleza especial del método lógico en las ciencias del espíritu. Remachemos esto: el objeto y el modo de darse el objeto deciden acerca del método lógico.

¿De qué medios disponemos para llegar a una captación de las relaciones estructurales que sea irreprochable?

2. *La captación de la estructura psíquica*

Al saber referente a la conexión estructural le acompaña una circunstancia especial. En el lenguaje, en la comprensión de otras personas, en la literatura, en las manifestaciones del poeta o del historiador, tropezamos siempre con un saber acerca de las regulares relaciones internas pertinentes al caso. Estoy preocupado por algo, tengo ganas de hacer algo, deseo que se realice un acontecimiento, estas y otras miles de expresiones del lenguaje contienen tales relaciones internas. Con estas palabras expreso un estado interno sin que yo repare en él. Pero siempre se expresa la relación interna. Igualmente, cuando alguien se dirige a mí en esos términos, comprendo inmediatamente qué es lo que le pasa. Y los versos del poeta, los relatos del historiador acerca de los tiempos más remotos y, sobre todo, la reflexión psicológica están llenos de expresiones semejantes. Pregunto ahora en dónde se funda este saber. Lo "objetivo", en la medida en que se compone de contenidos sensibles, las coexistencias o sucesiones de esos contenidos, las relaciones lógicas entre los mismos, no pueden constituir la razón de un saber de este tipo. En último término, tiene que estar fundado de algún modo en la vivencia que aprehende una actitud semejante, una alegría por algo, un deseo de algo. El saber está ya ahí, va unido a la vivencia sin reflexión alguna, y no es posible tampoco encontrar ningún otro origen ni razón de ese saber sino en la vivencia misma. Y se trata de una retroinferencia de las expresiones a la vivencia y no de una interpretación interpolada. Se vive inmediatamente la necesidad de la relación entre una vivencia determinada y la correspondiente expresión de lo psíquico. Constituye la difícil tarea de la psicología estructural llegar a enunciar juicios que reproduzcan las vivencias estructurales acompañadas de la conciencia de adecuación, de su coincidencia con determinadas vivencias. Base imprescindible encuentra para esto en el trabajo milenario que ha ido orillando formas expresivas refinadas de lo psíquico, formas que tendrá que desarrollar por sí y considerarlas de un modo general, mientras va controlando constantemente, por medio de las vivencias, la adecuación de estas formas de expresión. Pensemos por un

momento en las manifestaciones del intercambio social y de la literatura en toda su amplitud. Pensemos en un arte orientado a la interpretación de las mismas y nos percataremos enseguida de que aquello en que descansa la hermenéutica de todo este campo no es otra cosa sino las firmes relaciones estructurales que se presentan regularmente en todas las manifestaciones de la vida espiritual (véase mi ensayo sobre hermenéutica, *Obras completas,* V, 317).

Pero si es cierto que este saber acerca de las relaciones estructurales descansa en la vivencia y que, por otra parte, hace posible nuestra interpretación de todos los procesos espirituales, no lo es menos la dificultad que existe para establecer el vínculo entre este saber y la vivencia. Sólo en condiciones muy limitadas se halla presente la vivencia a la observación interna. Por modos muy diferentes colocamos a la vivencia a la altura de la conciencia distinta. Ahora con respecto a este rasgo esencial, luego con respecto a este otro. Distinguimos dentro de los recuerdos. Destacamos, en la comparación, relaciones internas regulares. Probamos en la fantasía por una especie de experimento psíquico. Podemos recoger todo el contenido de la vivencia en la expresión directa de la misma encontrada por sus virtuosos, los grandes poetas y religiosos. ¡Cuán pobre y escaso sería nuestro conocimiento psicológico de los sentimientos sin la ayuda de los grandes poetas, que han expresado toda la riqueza del mundo de los sentimientos y que, a menudo, han destacado en forma sorprendente las relaciones estructurales que se dan en el cosmos del sentimiento! Y es completamente indiferente para semejante descripción que yo enriquezca mi estudio con las poesías de Goethe o con su personalidad, pues la descripción tiene que ver únicamente con la vivencia y no con la persona en la cual tiene lugar.

Si se han de seguir estudiando estos problemas, el psicólogo tratará de distinguir cuidadosamente lo que hay que entender bajo los conceptos de vivencia, introspección y reflexión sobre las vivencias y qué conexión estructural se nos da de estos diversos modos. Sólo al explicar las diversas actividades psíquicas se verá lo que es necesario decir a este respecto para fundamentar el saber.

3. *Las unidades estructurales*

Cada vivencia encierra un contenido.

Entendemos por “contenido”, no las partes comprendidas en un todo que las abarca y que podrían separarse mentalmente en ese todo. Así entendido, el contenido equivaldría al complejo de discernibles comprendidos en la vivencia como en una vasija. Como veremos, sólo una parte de aquello que es discernible en la vivencia se considerará como contenido.

Existen vivencias en las que no se puede notar más que un estado psíquico. En el dolor físico podemos distinguir el ardor o la punzada del sentimiento correspondiente,

pero en la vivencia están indiferenciados y por eso no se da entre ellos ninguna relación interna, y una concepción de esa vivencia que considerara el sentimiento, en este caso, como un desagrado por lo ardiente o punzante violentaría la situación real. También se presentan en la vida impulsiva estados en los que no se halla vinculada a la tendencia ninguna representación objetiva concreta y, por lo tanto, tampoco nos autoriza la situación en este caso a hablar de una relación interna entre el acto y el objeto. Por lo tanto, no hay que excluir la posibilidad de vivencias donde no se dé una relación de un contenido sensible con un acto —en el que este contenido "estaría ahí" para nosotros— o con un objeto, o una relación de un sentimiento o de un impulso con este objeto.[1] Podemos explicarnos ésta como queramos. Puede decirse que esta clase de vivencias representan el límite inferior de nuestra vida anímica y que sobre ellas se despliegan aquellas otras en las cuales, ya sea en el percibir, en el sentir o en el querer, se dan, como discernibles, una actitud y un contenido al cual esa actitud se refiere. Para constatar la unidad estructural en las vivencias —lo que constituye nuestro objeto por el momento— basta la existencia generalizada de las relaciones internas entre acto —entendida esta palabra en sentido amplio— y contenido dentro de las vivencias; y no se puede dudar de que esta circunstancia se da en términos amplísimos. Así, en la vivencia de la percepción externa el objeto está referido al contenido sensible en el que no es dado. Aquello por lo cual siento desagrado está referido al sentimiento mismo de desagrado. La representación del objeto en una propuesta de fin está referida a la actitud volitiva que tiende a la realización de la imagen objetiva. Denominamos la imagen visual, la armonía o el ruido "contenido" de una vivencia, y se distingue de este contenido y se refiere a él la actitud que sospecha o afirma, siente o desea o quiere este contenido. Yo me represento algo, enjuicio, temo, odio, anhelo: éstas son actitudes diferentes, y siempre hay un "qué" al que se refieren; lo mismo que cada "qué", cada contenido concreto de estas vivencias está ahí para una actitud determinada.

Me doy cuenta de un color, emito un juicio sobre él, me alegra, deseo su presencia: con estas expresiones designo yo actitudes diferentes que se refieren al mismo contenido en la vivencia. Y de igual modo, la misma actitud de enjuiciar puede referirse tanto al color como a otros objetos. Así, pues, ni las actitudes deciden sobre la presencia de los contenidos ni tampoco los contenidos sobre la aparición de las diferentes actitudes. Por consiguiente, estamos autorizados a separar estas dos partes constitutivas de la vivencia. Pero al mismo tiempo encontramos que forman una unidad estructural dentro de la vivencia. Porque entre el acto y el contenido existe una relación que se funda en la actitud. Designamos como interna esta relación porque es "vivible" y porque se funda en una regularidad propia de la actitud.

Se nos ofrecen, por lo tanto, las vivencias como unidades estructurales y sobre ellas se edifica la estructura de la vida anímica.

Pero ahora tropezamos en la vivencia con un punto relacional más importante. Así como el contenido mismo nos refiere a los objetos parece que, por otro lado, se refiere a

un yo, que es quien tiene la actitud. En la vivencia no siempre está contenido este segundo punto de referencia. Cuanto más domine en el captar o en el querer la inclinación hacia el objeto menos se hará notar un yo en la vivencia, un yo que capta o que se empeña. Cuando Hamlet padece en el escenario, el propio yo de los espectadores parece como liquidado. En el afán por terminar un trabajo acabo por olvidarme literalmente a mí mismo. Cierto que en el sentimiento vital con el que sentimos como agrado o desagrado, como odio o como amor, una situación con respecto al mundo que nos rodea, se halla siempre presente esta relación. Y con cuanta mayor decisión se enfrente la voluntad al mundo con sus propios fines, con tanta mayor fuerza sentirá su limitación y tanto más claramente se nos ofrecerá la referencia de su actitud no sólo a los objetos sino a quien la tiene, al que desea o quiere. Pero la aparición de la representación del yo en estos procesos puede ser interpretada psicológicamente de diferentes maneras. Si de la vivencia pasamos al punto de vista de la reflexión, entonces la relación del comportamiento con aquel que se comporta, de la actitud con el que la tiene, es inevitable. Esto es, precisamente, lo que en el punto de vista de la reflexión reclama el empleo del concepto de relación. Si en la actitud se contiene un tipo de relación, en el caso de la "reflexión" tenemos que es imprescindible la concurrencia de un yo que se halla en una determinada relación con diversos contenidos o en relaciones diversas con un determinado contenido.

Así, pues, en el punto de vista de la objetivación[*13] de la vivencia y de la reflexión sobre la misma, la nueva vivencia es puesta en relación con mi conocimiento de una conexión psíquica a la que pertenece, junto con otras, la vivencia actual. La trama estructural interna que surge así para la reflexión es la de la conexión psíquica, la de la pertenencia de la nueva vivencia a esta conexión y, finalmente, la de una actitud de esta conexión psíquica, en ésta como en cualquier otra vivencia, respecto a un mundo objetivo. Si denomino a esta conexión "mi yo" o "mi sujeto", entonces éste se halla en determinadas relaciones con el mundo de los objetos: yo veo objetos, padezco con ellos o los quiero poseer. Esta forma de expresión es justa también para el pensar acerca de objetos aun en el caso en que no se presente un yo en la vivencia singular.

4. *La conexión estructural*

Veamos ahora las relaciones existentes entre las unidades estructurales captadas en las vivencias. En determinadas vivencias encontramos una relación interna entre el acto y el contenido. El carácter de esta relación es una actitud con respecto al contenido. La actitud no guarda con el contenido una relación puramente temporal o una relación lógica. Ni tenemos, como si fueran capas diferentes que se extienden paralelas, hechos psíquicos, en calidad de contenidos, por un lado, y tipos de actitud por otro, ni tampoco se puede hablar con exclusividad de una relación lógica que surgiría al reflexionar sobre

contenidos y actitudes, sino que entre ambos existe la relación interna que nosotros designamos como unidad estructural. La situación de partes separables en un todo propia de la relación que ahora estudiamos es *sui generis:* sólo se presenta en la vida psíquica. Y ciertamente es el caso más sencillo de estructura psíquica (*Psicología descriptiva, Obras completas,* V, 204).

Pero las vivencias en las que tiene lugar la misma actitud frente a los contenidos no sólo son afines en esto, sino que presentan también relaciones entre sí fundadas en la naturaleza del modo típico de actitud de que se trate.

Finalmente, las diversas actitudes típicas se hallan en relaciones internas entre sí y componen de esta suerte un todo. Así surge el concepto de una conexión psíquica estructural.

Y en este punto nos encontramos con otro nuevo rasgo sorprendente de la estructura. La misma entreteje el percibir, el sentir y el querer en conexiones merced al enlace de varias relaciones internas en la totalidad de un proceso o estado. El conocer representa en el investigador una "conexión de fin": en este caso, la relación que nosotros denominamos querer se une con la relación que designamos como captación objetiva en la unidad estructural de un proceso, y en toda esta conexión de fin todas las actividades singulares cooperan para provocar estados que tienen en la conciencia, de algún modo, el carácter de valor o de fin.

Esta estructura de la conexión psíquica ofrece semejanzas patentes con la estructura biológica, pero si perseguimos estas semejanzas no pasaremos de vagas analogías. La verdad es, más bien, que en estas propiedades de la vida anímica, por las que ésta constituye una conexión estructural, se halla la diferencia entre aquello que "nos es dado" en la vivencia y en la reflexión sobre la misma y los objetos físicos que nosotros "construimos" a base de los complejos sensitivos que se nos ofrecen.

5. *Los tipos de la relación estructural*

La diversidad de contenidos es ilimitada. De ella se compone todo el mundo de los objetos al que nos referimos en nuestras actitudes. Y también lo que designamos como actitudes con respecto a estos contenidos se nos ofrece como indeterminado en cuanto al número. Interrogar, opinar, sospechar, afirmar, agrado, gusto, complacencia y sus contrarios, apetecer, desear, querer, son otras tantas modificaciones de la actitud psíquica. Sus diferencias no se pueden inferir de los cambios de los contenidos a que una actitud se refiere, porque la actitud puede persistir siendo la misma a pesar del cambio de contenido. Existen afinidades entre las modificaciones de la actitud, pero al comparar estas modificaciones llegamos a una situación tal como la de la captación de los objetos y la del sentir: estas actitudes presentan como única afinidad eso, que son una actitud. También se observa que con el cambio de las condiciones exteriores una modificación

desemboca en otra. Así, cuando las circunstancias de las que depende la realización de un apetito desaparecen, entonces el apetito se puede convertir en deseo. Y cuando la relación de un complejo sensitivo con un objeto se ha evidenciado como errónea, entonces nuestra afirmación sobre el objeto se cambia en duda o en interrogación.

Encontraremos únicamente un principio que ponga orden en estas diversidades de la actitud al diferenciar los tipos de relación interna o estructural que se nos dan en ella. Habrá, por lo tanto, que desarrollar este principio en las situaciones psíquicas reales que se nos ofrecen.

[*1] Como el texto dice *gegenständliche und objetive Erkenntnis,* pudimos emplear el barbarismo "objetal" para indicar "conocimiento de objetos", a diferencia del "conocimiento objetivo" que hace referencia a su validez, por oposición a subjetivo. Pero mientras el contexto nos ayude procuraremos emplear la palabra objetivo para designar también el "conocimiento de objetos" como, por ejemplo, en todo el capítulo respecto a la captación objetiva. [T.]

[*2] Téngase cuidado con esta palabra que aparece por primera vez. El mundo físico se "entiende" en cuanto se explica por sus causas. El mundo histórico o el mundo espiritual se "comprende" en cuanto se capta, además, su sentido. [T.]

[*3] Este término se definirá con precisión más tarde. Por ahora reténgase la sugestión de la palabra, algo así como "experiencia humana", pero que abarca desde lo más amplio a lo más elemental e irreductible. [T.]

[*4] Singular lleva generalmente además de la connotación de "individual" la de único, que se da una sola vez, como es propio de lo histórico: *das Einmalige.* [T.]

[*5] *Selbstbesinnung,* conocimiento de sí, reflexión sobre sí propio; percatarse, en definitiva, de uno mismo, del hombre. En este caso, la reflexión del saber sobre sí mismo. [T.]

[*6] *Innesein,* estar dentro la realidad, propio de la percepción interna. [T.]

[*7] Más tarde se explicarán con precisión estos conceptos. Retengamos por ahora la significación vulgar: actitudes diferentes son el saber, el sentir, el querer. [T.]

[*8] Representación, en el sentido de representar, no en el de representación psicológica. [T.]

[*9] *Gesammelte Schriften* que traducimos por *Obras completas* es, a la letra, "escritos reunidos". Se hallan fuera de la colección *Das Erlebnis und die Dichtung* y *Von deutscher Dichtung und Musik*. [T.]

[*10] Esta parte descriptiva de la investigaión representa una continuación del punto de vista adoptado en mis trabajos anteriores. Estos trabajos se encaminaban a fundamentar la posibilidad de un conocimiento objetivo de la realidad y, dentro de este conocimiento, de la captación objetiva de la realidad psicológica en particular. A este fin no se retrocedía, en oposición a la teoría idealista de la razón, a un *a priori* del entendimiento teórico o de la razón práctica, que se fundaría en un yo puro, sino a las relaciones estructurales contenidas en la conexión psíquica y que podrían ser señaladas. Esta conexión estructural constituye el fundamento del proceso del conocimiento. La primera forma de esta estructura la encontré en la relación interna entre los diferentes aspectos de una actitud. La segunda forma de estructura está constituida por la relación interna que enlaza a las vivencias dispersas dentro de un mismo tipo de actitud: así, por ejemplo, percepciones, representaciones recordadas y los procesos mentales vinculados al lenguaje. La tercera forma consiste en la relación interna entre los diversos tipos de actitud dentro de la conexión psíquica. Al tratar ahora de desarrollar mi fundamentación de una teoría del conocimiento orientada realista o crítico-objetivamente, tengo que advertir de una vez por todas cuánto debo a las *Investigaciones lógicas* de Husserl (1900, 1901), que hacen época en lo que se refiere al empleo de la descripción en la teoría del conocimiento.

[*11] Véase *Psicología descriptiva,* p. 201. [T.]

[*12] Aquí "objetivo" en el sentido de objeto: *Gegenstand.* [T.]

[1] Estas proposiciones tratan de excluir tan sólo las dificilísimas cuestiones que surgen al subordinar esos hechos bajo el concepto de actitud; pues el concepto de estructura aquí desarrollado es independiente de su solución. Y tampoco me parece tener importancia para una fundación gnoseológica que una investigación psicológica descriptiva más rigurosa rechace semejante subordinación o el modo en que, en caso contrario, la lleve a efecto.

[*13] Convertirla en objeto. [T.]

LA CONEXIÓN ESTRUCTURAL DEL SABER

I
LA CAPTACIÓN DE OBJETOS[*1]

DENTRO DE LA conexión psíquica se pueden distinguir tres tipos de relaciones internas estructurales que se hallan en recíproca referencia. Cada uno de estos tipos constituye un sistema en el cual las vivencias están enlazadas en un todo por el modo de la relación estructural. Cada uno ejerce una función en la conexión psíquica. Trato en este momento de demarcar estos modos estructurales de relación y de describir el que actúa en el proceso cognoscitivo. El análisis más preciso del sentimiento y de la voluntad será oportuno cuando se trate de fundar sobre la psicología descriptiva las ciencias del espíritu.

1. *Demarcación de la captación de objetos*

Las representaciones, los juicios, los sentimientos, los deseos, los actos de voluntad se hallan entrelazados por doquier en la conexión psíquica: ésta es la realidad empírica de la vida anímica. Una unión armónica de sonidos provoca un sentimiento de agrado; de pronto una percepción visual penetra en este tranquilo goce estético, evoca recuerdos y así nace un deseo; este deseo es reprimido a base de un juicio, ante el temor de las consecuencias de su satisfacción. Vemos, pues, que la realidad empírica de la vida anímica nos muestra el entretejido de procesos que pertenecen a todas las clases de la actitud psíquica. Y las uniformidades que podemos constatar en esta conexión genética de los procesos psíquicos se refieren a la cooperación de estos diversos factores que aparecen entretejidos de esta suerte en la conexión psíquica. Así la reproducción de nuestras representaciones se halla condicionada tanto por el interés y la atención con que se han acogido impresiones y se han reproducido sus representaciones, cuanto por la composición de estas representaciones y el número de sus repeticiones.

A través de este múltiple entrelazamiento de factores diversos en la conexión genética de los procesos de la vida anímica marchan tipos diferentes de relaciones internas, y cada uno de estos tipos se caracteriza porque las vivencias que lo componen se hallan trabadas en un sistema merced a esta relación interna. Las relaciones dentro de semejante sistema constituyen una parte principal del firme tramado fundamental, a modo de una estructura anatómica, de la conexión psíquica desarrollada, según su sólida consistencia regular. Una de estas relaciones internas la tenemos entre percepciones, representaciones recordadas,

juicios, enlaces de juicios, hasta constituir la conexión sistemática del saber. Sea lo que quiera lo contenido en estas vivencias, cada una de ellas muestra un modo determinado de conciencia de un contenido, que nosotros designamos como "objetividad", y el carácter unitario de las relaciones estructurales impreso por este tipo de actitud caracteriza su sistema.

Goethe ha expresado el ideal de esta actitud objetiva y la dirección hacia una captación objetiva del mundo contenida en sus relaciones fundamentales con un alto grado de conciencia trascendental. No encontramos en este caso en la vivencia siempre un contenido similar, sino que hay diferentes clases dentro de la misma actitud fundamental, como nos lo muestran las modificaciones que presentan las diferentes vivencias de carácter objetivo. Así, tenemos el "hallarse presente" que caracteriza a la percepción, o la "suposición de una realidad" que tiene lugar en la representación fantástica del pintor o del poeta, o el "establecimiento de la realidad" en un juicio. Cualquiera que sea la diferencia que establezcamos psicológicamente, con respecto al contenido, entre la representación fantástica y la percepción del mismo objeto, desde el punto de vista estructural el "modo de conciencia" con respecto al objeto no ofrece ninguna diferencia. Puede ser objeto no sólo lo dado en los sentidos sino también nuestras vivencias o los contenidos parciales de lo así dado, o semejanzas, relaciones, etc. El mundo es no más que el complejo u orden de lo captado objetivamente. Y a este mundo de los objetos se refieren tanto nuestros sentimientos como nuestra voluntad. Designamos el "modo de conciencia" en que lo objetivo se halla presente como "captación de objetos".

2. *La relación entre el vivir y el objeto psíquico*

Todo saber acerca de objetos psíquicos se funda en el vivir. Vivencia es, en primer lugar, la unidad estructural de actitud y contenido. Mi actitud perceptiva, junto con su relación con el objeto, es una vivencia, lo mismo que mi sentimiento por algo o mi voluntad para algo. La vivencia tiene siempre certeza de sí misma. Como la vivencia constituye la justificación de toda la trama de mi saber sobre los objetos psíquicos, tengo que analizar la vivencia por lo que se refiere a la certeza en ella contenida. Contenidos como "un rojo" o "un azul" y actitudes como la captación del rojo o la complacencia en él, están presentes para mí. Este "estar presente para mí" puede designarse como "ser-consciente" o como "vivencia", si se entiende esta palabra no tanto por referencia al proceso vivo mismo cuanto al modo como se presenta. Están presentes para mí, están ahí, lo mismo una cualidad sensible, que aparece en el representar, que una pena o un afán, y lo mismo una proporción matemática que la conciencia que tengo de estar obligado por un contrato. La expresión "estar presente para mí" es ya una reflexión sobre el mero hecho, pues lo determinamos como correspondiente a un yo. Cierto que yo puedo tener

conciencia, como de un hecho, de la relación de una vivencia con un yo, al que pertenece, del mismo modo como puedo tener conciencia de la relación de un complejo sensible con un objeto exterior. Sin embargo, no hablamos de lo contenido en esta o aquella vivencia, sino de lo que es común a todas ellas, que son conscientes, que están presentes para mí. Toda vivencia ofrece este aspecto. Si en la vivencia del contenido se afirma que es un objeto, entonces se halla implicado también lo que le es común con toda vivencia: que esta afirmación acerca del objeto y de sus determinaciones concretas es consciente y, como tal, presente. El ruido que un enfermo de fiebre refiere a un objeto a sus espaldas constituye una vivencia que, en todas sus partes, lo mismo la existencia del ruido que la referencia al objeto, es real. Y nada tiene que ver con la realidad del hecho de conciencia que el supuesto de un objeto que se encontraría detrás de la cama sea falso.

Esta condición general de todo lo que está presente para mí, de todo lo que está ahí, la consciencia o la vivencia, tiene que estar comprendida en los modos de mi actitud, pues de lo contrario no estarían presentes para mí; pero esta conciencia [no] es distinta de la actitud.[*2] El dolor por algo es vivido o está presente para mí. Y lo mismo el deseo de algo. Es indiferente cómo se explique esto psicológicamente: la certeza de la vivencia no requiere ninguna mediación y, por lo tanto, puede ser calificada de inmediatamente cierta.

Toda afirmación acerca de lo vivido es objetivamente verdadera si se halla en adecuación con la vivencia. No trata de hacer explícita la relación de la vivencia perceptiva con los objetos mediante la determinación concreta de la objetividad de los mismos, sino que únicamente afirma que ha tenido lugar la actitud perceptiva misma. Y este hecho de conciencia se me da a mí como realidad.

No puede surgir la cuestión acerca del hecho de conciencia. Un sentimiento *es* en la medida en que es sentido, y es *tal* como es sentido: no son cosas diferentes la consciencia de él y su constitución, su "ser dado" y su "realidad". Estar-ahí-para-nosotros, ser-dado-a-nosotros o ser-hecho-de-conciencia, son expresiones diferentes de la misma situación real *(Tatbestand)* en la cual no tenemos un objeto frente a su captación, sino que ésta y el hecho que se nos da en ella son una misma cosa. Si se designara esto como "percatarse" habría que entenderlo en el sentido de que las relaciones de los contenidos sensibles con su objeto se hallan presentes para mí en este percatarse del mismo modo que un sentimiento o un impulso; pero la expresión sigue siendo inadecuada porque se trata más bien de un "estar dentro"[*3] que de un percatarse, y en modo alguno se supone ningún acto que haría posible ese percatarse.

El problema planteado por Kant en la teoría del sentido interno no afecta para nada a esta realidad de los hechos de conciencia como tales. Se refiere más bien a la cuestión de si lo dado de este modo puede ser considerado como un producto y desarticulado en factores. Nuestra vida consiste en los procesos que se van presentando en la conciencia y como cualquier cosa que hubiera detrás no es "vivible", tampoco es necesaria para

fundamentar ciencias que encuentran su material en las vivencias, que tienen el carácter de fenómenos o aconteceres. Para la realidad de los contenidos sensibles es indiferente que tales contenidos los tengamos siempre en la conciencia únicamente con referencia a un objeto exterior y, por lo tanto, sólo en esta referencia se nos hallen presentes: porque si los contenidos sensibles, junto con este hecho de conciencia, poseen realidad, la poseen precisamente como partes de este hecho de conciencia, aun prescindiendo de esa referencia. Si la vivencia es real como hecho de conciencia lo es también cada parte contenida en la misma. Y toda "representación"[*4] señala algo real en la medida en que ha sido adecuadamente hecha. De esta suerte la realidad de las vivencias singulares se eleva a un saber objetivamente válido en conceptos, juicios y conexiones psicológicos.

La elaboración conceptual que tiene por tema las vivencias se halla fundada, en su desarrollo histórico, en el "comprender", que, a su vez, se basa en "lo vivido". Aquí vamos a prescindir de esta complicación para señalar con claridad la relación de las vivencias con la captación de la conexión psíquica. En la vivencia, el cerciorarse y el contenido del cual me cercioro son una misma cosa.

¿Qué ocurre cuando yo atiendo la vivencia, cuando me pregunto por lo que hay en ella? Aquí tenemos un segundo problema importante para la fundación de las ciencias del espíritu. Me encuentro por la noche desvelado, me preocupa la posibilidad de terminar, a mi edad, el trabajo empezado y sufro profundamente con esta preocupación. He aquí una conexión estructural de conciencia en la cual la captación "objetiva" —de un objeto — constituye la base y una relación interna de sentimientos se refiere a lo "objetivamente captado" como preocupación y padecimiento que provoca: esa conexión de conciencia se halla presente para mí como un complejo fáctico de mi conciencia. Y este percatarse y aquello de lo que me percato son una misma cosa. Puedo ahora observar esta situación. Se presenta entonces la observación interna, sea de la vivencia o de su recordada presencia. Así se me convierte en objeto. Pero lo que yo observo y con lo cual me esclarezco concretamente el objeto está comprendido en la misma vivencia o me representa al objeto como recuerdo. En este sentido el objeto es inmanente a la vivencia. Por otro lado se verifica una separación de la vivencia con respecto al objeto: éste en parte la trasciende. Pero lo decisivo es que esta trascendencia parcial se halla fundada en la vivencia misma y en la relación de la captación con ella. Mientras atiendo al objeto elevo las relaciones estructurales que residen en el estado sentimental a conciencia distinta. Las destaco mediante las operaciones lógicas elementales, las aíslo, identifico una relación estructural presente con la de vivencias anteriores. En los "momentos" disgregados puedo yo, colocado en esa actitud, destacar rasgos singulares de la vivencia de los que dependen otros. Y al distinguir estas relaciones inmanentes a la vivencia, la captación mía de ella se desplaza, a base de la estructura contenida en la misma, a las vivencias que le están estructuralmente ligadas y que la fundamentan. La representación de mis manuscritos constituye la captación objetiva básica en mi vivencia y destaco atentamente esa representación. Del sentimiento en torno a este objeto distingo el de

cansancio como básico, y la preocupación, en él fundada, por terminar el manuscrito. Cobro conciencia distinta de las relaciones estructurales de estos elementos componentes. Y precisamente en virtud de la naturaleza estructural de esta unidad vivencial, la captación exige el desplazamiento retrospectivo hacia vivencias estructuralmente conexas. Estoy cansado de tantos trabajos, conozco el contenido de mi armario por revisión, me preocupo de lo que hay ahí sin terminar y cuya terminación reclama todavía un trabajo incalculable. Todo este revoloteo, todas estas relaciones de lo recordado a lo vivido, en una palabra, todas estas relaciones internas estructurales deben ser captadas por mí, que pretendo ahora agotar la plenitud de la vivencia. Y, precisamente para agotarla, tengo que retroceder en un tramado estructural hacia recuerdos de otras vivencias.

La vivencia recordada es, para la conciencia que vive en la vivencia actual, trascendente. Algo que se halla más allá de la misma. No la suponemos como trascendente en general a la conciencia sino al momento actual de la misma, colmado de vivencia. Llamo a esto trascendencia para la conciencia en vivencia o vivencial. Así, el transcurso del tiempo y el recuerdo que lo abarca constituyen la base objetiva para la aparición de la conciencia trascendente a partir de la vivencia. Y al mismo tiempo estoy seguro de la realidad objetiva de este trascendente, en razón de la relación estructural según la cual el recuerdo se refiere a la vivencia. Y algo más observo yo en la vivencia. La marcha retrospectiva desde la vivencia, a través de las relaciones estructurales que residen en ella, hasta la conexión psíquica, me muestra como condición suya una tendencia, la de agotar la vivencia insondable y realizar así la ecuación entre los enunciados sobre ella y la vivencia misma. Este hecho psicológico no admite explicación ulterior. La energía psíquica que realiza los actos necesarios para alcanzar esta adecuación consiste en que la marcha "legal" en pos de la trama estructural, marcha en la cual la realidad misma de la vivencia va exigiendo retrospectivamente nuevos miembros, provoca un sentimiento de satisfacción cuando y en la medida en que queda aplacada esta exigencia. En este proceso no hay ningún otro valor que el que va unido a la satisfacción por los actos que van agotando la vivencia. No es tampoco una volición, sino un sentirse atraído hacia miembros cada vez más lejanos de la conexión por el contenido mismo de la vivencia y la satisfacción que implica su agotamiento.

Este completarse la vivencia en conexión psíquica se basa en la "legalidad" de la marcha más allá del contenido de la vivencia captado en cada momento; esta marcha está condicionada por lo captado cada vez y a cada paso lleva consigo una satisfacción, desplazada inmediatamente por una insatisfacción procedente del carácter inagotable de la vivencia. Y ya veremos cómo en la percepción exterior tiene lugar también una sucesión necesaria de los actos desde la situación real ofrecida por la percepción hacia un objeto trascendente.

En este proceso surge ya la visión de la "conexión psíquica". Ésta se convierte en objeto de la captación. La vivencia se refiere ahora a la conexión psíquica, cuya parte es. Para la conciencia abarcadora no es más que una parte entre otras, que componen una

conexión. Pero la naturaleza particular del objeto psíquico no viene agotada por la relación de la vivencia singular, que es una de las partes, con el todo como conexión psíquica. El contenido real de la estructura, la unidad estructural de la vivencia fundada en una determinada actitud, las relaciones estructurales de las vivencias entre sí, finalmente las relaciones estructurales entre los modos o tipos de actitud, todo esto constituye el elemento fundamentador en la formación de la visión de la conexión psíquica. Pues al preguntarnos qué es lo que queremos decir cuando hablamos de ella, se trata, a diferencia de una suma sencilla o de un complejo de partes que componen un todo, de una unidad de la vida anímica constituida por relaciones abarcadoras que unen a todos los miembros. Lo mismo que en el concepto de sujeto o de yo la actitud enderezada a los objetos —por lo tanto, la relación estructural que se da en los actos de vivencia y la de éstos entre sí— es la que constituye este concepto. La conexión psíquica es parcialmente trascendente, porque siempre se halla contenida en ella vivencia, y es también trascendente parcialmente sólo para la "conciencia vivencial".[*5]

Sólo mediante una abstracción hemos separado hasta ahora la captación de la vivencia por medio de las operaciones lógicas elementales de los actos mentales discursivos. Porque en los actos que tratan de agotar la vivencia y que llevan a la constitución de la conexión psíquica como un objeto, se contienen la designación, la formación conceptual y el juicio. La solidez definitiva del objeto se alcanza con el establecimiento del juicio. Por lo tanto, el otro aspecto del proceso en el cual la conexión psíquica es captada como objeto representa la marcha hacia captaciones de la vivencia que van expresando lo contenido en ella en forma cada vez más adecuada, firme y fundamental. Y también aquí tenemos la doble relación de la representación adecuada de las vivencias, por un lado, y de la trascendencia por otro, que surge en la captación. El juicio apunta a la vivencia, la mienta. Se trata de una conexión representativa condicionada por la naturaleza de la designación y que nos remite a la vivencia. Siempre comprende elementos que expresan determinaciones de ser acerca de lo psíquico. Ya la simple afirmación sobre una vivencia, por ejemplo, que este penar es insoportable, contiene dos determinaciones de esta clase, que exceden a la vivencia singular, y que, en este aspecto, se presentan ante mí con independencia de esta vivencia. Lo que se mienta en el juicio es, por lo tanto, una situación que trasciende a la vivencia y que, con este modo de determinación o de relación de determinaciones, nos remite a una conexión psíquica. Y estas determinaciones del ser son reducibles a vivencias mediante la adecuación. Tienden únicamente a agotarlas, a traerlas a conciencia distinta, concentrarlas.

El objeto de esa captación que se funda en vivencias, la vida anímica o el sujeto, es llevado a representación mediante distintas direcciones de la formación conceptual. Cada una de estas direcciones se funda en la naturaleza de este objeto y en el modo como se da. La exigencia, contenida en la conciencia, de un saber objetivamente válido y de fines absolutamente valiosos, condujo a la escuela socrática a la condición de un sujeto de

razón inherente a la vida anímica, en el cual únicamente puede encontrar satisfacción esa exigencia. Así comenzó el desenvolvimiento de la psicología trascendental. Por otra parte, los observadores del hombre, los poetas e historiadores, compusieron un ser humano con las posibilidades de acción que nos ofrecen el ingenio, la sagacidad, el afán de mando, el amor a la patria, el egoísmo, los vicios y las virtudes, que contribuyen a esa composición con ciertas proporciones. En esta dirección de la composición del objeto psíquico por medio de fuerzas surge después la teoría de las funciones psíquicas, porque la cooperación teleológica de las fuerzas en la operación total de la vida anímica se capta como una realidad más dentro de la conexión psíquica. Este modo de consideración psicológica se ha desarrollado en la escuela psicológica alemana y ha encontrado sus representantes clásicos en Tetens y Kant. Al formarse, por otra parte, la idea de una rigurosa conexión causal de los procesos psíquicos, al explicar los cambios anímicos por las uniformidades del acontecer psíquico, surge otro género de captación psicológica. Finalmente, como intentamos nosotros, se puede ir en pos de aquellas relaciones estructurales en las que las vivencias de la vida anímica individual se entrelazan en una interna trama teleológica. Pero junto a todos estos intentos de captación conceptual de la conexión psíquica actúa siempre la autognosis religiosa, que utiliza, ciertamente, representaciones conceptuales, pero que marcha en pos de un algo misterioso en la vida anímica en el que ésta se mantiene en una relación real con lo divino. La experiencia interior, el trato con Dios, el apartamiento del egotismo, representan las vivencias constitutivas de esta comprensión del curso de la vida y de esta objetivación del mundo interior. Cada una de estas objetivaciones de las vivencias capta un aspecto de la realidad psíquica. Como que cada una de ellas ha permitido a épocas enteras expresar, mediante conceptos, la realidad psíquica vivida y lograr con ellos una acción adecuada sobre la realidad.

Resumamos ahora la relación entre el "vivir" y la captación de objetos psíquicos. La atención prestada a un hecho psíquico, su observación, su captación dentro de la conexión psíquica, los juicios sobre lo así captado y, finalmente, la unidad sistemática del saber acerca de la conexión psíquica, todos estos modos diferentes de captación expresan realidad siempre que puedan ser puestos en relación de adecuación con las vivencias. Porque nos las habemos "sólo con representaciones de lo vivido". Asimismo, el concepto de conexión psíquica designa una realidad en la medida en que las "representaciones" que le dan origen se hallan contenidas de modo indudable en el vivir. Cierto que la captación que se funda en el vivir coincide con la que se funda en el intuir sensible en el hecho de contener la referencia a un objeto, pero se distingue por un elemento que es decisivo para la teoría y el método del saber en este campo. Partes constitutivas, regularidades, modos de actitud, relaciones estructurales internas están contenidos en el vivir mismo. La captación de la conexión psíquica representa una tarea infinita, lo mismo que la captación de los objetos exteriores. Pero no consiste en otra cosa que en arrebatar a las vivencias "lo contenido" en ellas. Por eso al mismo tiempo que posee la realidad del

objeto psíquico tratará siempre de hacerla explícita por medio de conceptos. El proceso de captación comprende siempre estos dos momentos: la satisfacción, fundada en la identificación de lo conceptual y lo predicativo con las vivencias, y la insatisfacción de no poder agotarlas. A este tenor los fallos de la captación psíquica consisten, sobre todo, en la ilusión de creer que se ha recogido todo el contenido de las vivencias en una determinada dirección de la formación conceptual.

3. *La relación entre el intuir y los objetos sensibles*

De esta captación de la conexión psíquica se diferencia la captación de los objetos exteriores. Así como la primera se caracteriza porque encuentra su base en el vivir y en las propiedades de "lo vivible", la segunda se caracteriza porque se basa en el intuir sensible y sus propiedades fundamentales. "Ser presentado", en el sentido de que el contenido se halla presente, es el modo, inseparable de lo sensiblemente intuible, que esto tiene de estar ahí para mí. Sentimientos o deseos son modos de actitud que pueden ser también representados como contenidos, mientras que lo sensiblemente intuible sólo como contenido se halla presente.

Lo sensiblemente intuible comprende, prescindiendo de la variedad ilimitada de los contenidos, otras diferencias por el modo en que los contenidos se me hallan presentes. La representación libre de un color o de un sonido, la aparición de imágenes visuales inciertas en el duermevela, la figuración de una vegetación con dimensiones y colores que exceden a la realidad, la percepción de un objeto, la representación recordada del mismo, he aquí otros tantos integrantes de esta variedad. Dos diferencias se destacan, sobre todo. Lo sensiblemente intuible es, o una representación libre, como, por ejemplo, la de un color, o una figuración fantástica, como aquella vegetación imaginada, o es algo "dado", determinado por el acto perceptivo. Por otra parte, lo sensiblemente intuible se halla en relación con un objeto como, por ejemplo, la percepción singular de la catedral, o se halla ante mí sin esta referencia de un contenido a un objeto diferente de él, como, por ejemplo, un color o un sonido que yo me represento.

Entre estas formas de la diversidad de lo sensiblemente intuible se dan las siguientes circunstancias, que son importantes tanto para distinguir los modos de actitud como para la teoría del saber, porque se refieren a las relaciones, estructuralmente condicionadas y teleológicas, que tienen su fundamento en la actitud de la captación sensible.

Dentro de la diversidad de lo sensiblemente intuible la relación entre el acto, lo sensiblemente intuible y el objeto compone una unidad estructural. Esta relación se ve bien clara si partimos de un juicio referente a lo percibido. En él algo objetivo es determinado por medio de lo dado de un modo intuitivo sensible. Por esto el objeto tiene que estar de alguna manera en la percepción, en cuya forma se nos presenta. Y así ocurre de hecho.

Parto de la percepción de un objeto cualquiera, por ejemplo, un árbol. Lo que realmente se me da de él son el tronco, trozos de ramas, hojas, todo desde un punto de vista determinado. Yo completo esta imagen singular mediante representaciones. Este resultado de la captación cobra su unidad mediante la referencia al mismo objeto. Los modos de captación más dispares, percepción, designación verbal, representaciones en diversos grados de viveza y plenitud, se hallan entrelazados en un sistema de relaciones internas. A la totalidad del sistema de estas relaciones la designamos "representación total", claro que entendiendo la palabra "representación" en su sentido más amplio. En este sistema, como vimos, sólo una pequeña parte se nos ofrece de modo puramente intuitivo. Lo así dado lo llamamos "intuición pura". En ella el objeto se nos da en la misma intuición sensible. Y este carácter de "dado" que corresponde a la percepción sensible no es un contenido que se añade a los demás contenidos que componen lo percibido como sensiblemente intuible, sino que, más bien, designa el modo como se hallan presentes para mí los contenidos intuibles. Frente al puro carácter de este "darse" inequívocamente, que corresponde a la "intuición pura", encuentro en las representaciones unidas a ella en una "representación total" lugar suficiente para una actitud más libre. El carácter de "dado" se esclarece al reflexionar sobre el hecho de que el objeto retorna en modos de actitud diferentes: así, pues, la reflexión une a la presencia del objeto perceptivo las vivencias que tuvieron lugar en la actitud volitiva con respecto a él: resistencia, no poder cambiarlo, presión del mundo exterior. Pues lo que yo percibo con el carácter de "dado" me resiste, no puede ser cambiado, ejerce una presión sobre el sujeto. De estas circunstancias en que se encuentran las percepciones surge el carácter de necesidad objetiva que lleva su contenido y el de todas sus representaciones a lo largo de los procesos de captación de los objetos. Tenemos, pues, que el carácter de "dado", propio de la percepción sensible, constituye el fundamento de la necesidad de toda predicación sobre objetos dentro de la captación sensible. Y si su carácter de "dado" nos refiere a algo que ya no es percepción, esta referencia no posee ningún contenido, y el círculo de la captación que reclama siempre un "qué", un "contenido", se cierra dentro de las relaciones inmanentes de sus miembros determinados como contenidos.

De la percepción se distingue la representación recordada. Es una representación de lo percibido. La reproducción recibe el carácter de representación porque el objeto es "reconocido" en la representación recordada. Se da, por lo tanto, realmente, una representación a base de copias o reproducciones, y todo el concepto del conocer como un copiar se basa en esta relación del recuerdo con la percepción.

En la trama según la cual los miembros de la conexión estructural de la captación objetiva se relacionan entre sí, constituye también un miembro importante la distinción de la percepción singular con respecto al objeto y su referencia a él. La percepción singular es referida al objeto por medio de una "representación total". Tampoco se trata en este caso de una relación psico-genética, sino de una relación de fundamento. En la experiencia no se halla ni la percepción "real" ni el tránsito a la relación de la percepción

con un objeto distinto de ella. Pero la relación lógica de forzosidad se aclara por el contenido "real" de la percepción. Lo que se halla en la experiencia puede servir únicamente para aclarar esta forzosidad. Por ejemplo, en el horizonte, sobre el mar, surge un objeto. A medida que se aproxima se hace mayor. El color del objeto cambia cuando aparece el sol. Supongo que un hombre de tierras adentro, que jamás vio un barco, obtiene estas imágenes. Son diferentes, pero la continuidad que enlaza los momentos de la observación ininterrumpida le fuerza a referirlas al mismo objeto. Este proceso nos hará ver claramente cómo, por fuerza de las experiencias singulares concurrentes, surge la necesidad de interpolar algo "no dado" en ninguna experiencia singular. Esta "representación total" representa una pluralidad de percepciones singulares, pero se refiere únicamente a un objeto. Es intuitiva y, sin embargo, en ninguna intuición puede "cumplirse" realmente. Señala una tarea y, al objeto de resolverla y de aprehender realmente el objeto mentado, la captación es empujada hacia nuevos actos representativos.

Tenemos, pues, en la captación sensible una relación con el objeto que se diferencia, en un punto importante para la teoría del saber y la metodología, de lo que ocurre en la captación de lo psíquico. El objeto es trascendente a la percepción, cada percepción singular es inadecuada con respecto al objeto y las representaciones se encaminan a aproximarse a él.

4. *La estructura de la vivencia de captación*

Podemos, pues, distinguir dentro de la estructura de la vivencia captadora, en ambos dominios, tres "momentos". Se da en ella un modo peculiar de relación con algo objetivo: según este modo, el objeto puede ser percibido, representado o figurado imaginativamente, o aprehendido predicativamente (mediante un juicio). Los diversos tipos de relación estructural fundados en estos diversos modos de captación pueden referirse al mismo objeto, o bien objetos diferentes pueden hallarse dentro de la misma relación estructural en calidad de percibidos, pensados o queridos. El tipo de relación con los objetos y los objetos mismos pueden cambiar independientemente. Yo puedo juzgar sobre toda clase de objetos posibles y el mismo objeto puede provocar, además de mi actiud predicativa, las más diversas relaciones estructurales. Pero hay que distinguir el contenido comprendido en la vivencia, y que compone la materia de la dirección hacia el objeto, no sólo de la actitud sino también de la dirección hacia el objeto. El contenido hace posible —por ejemplo, el complejo sensitivo de la impresión sensible de una casa— la referencia al objeto singular "la casa". Pero contenidos diferentes se refieren, en momentos diversos, con tiempo diverso, desde distintos puntos de vista, al mismo objeto, es decir, a esta casa determinada. Y, por otra parte, el mismo contenido de una impresión nocturna de tipo indeterminado permite interpretaciones diversas, es decir,

puede ser referido a objetos diferentes.

5. *Las vivencias captadoras como unidades estructurales y las relaciones internas entre ellas*

1. Todas las vivencias que se caracterizan por la captación de objetos mantienen relaciones internas entre sí. Estas relaciones estructurales atraviesan todos esos tramados en los que los sentimientos o las intenciones volitivas se encuentran enlazados con la captación objetiva. Y es indiferente la distancia a que se hallen entre sí las vivencias captadoras y el grado en que estén modificadas por circunstancias cambiantes, internas o externas, pues de todos modos pueden estar entrelazadas por relaciones comunes a los procesos de captación de objetos. Se enlazan para componer una conexión de tipo peculiar. En medio de un proceso cognoscitivo, soy interrumpido por una noticia, por una persona que entra, o por una desazón física; puede transcurrir largo rato hasta que el proceso cognoscitivo en que me hallaba embarcado sea proseguido de nuevo; sin embargo, estas vivencias cognoscitivas, tan distantes, se unen como partes en el todo de mi nexo cognoscitivo. Esto se halla condicionado por el tipo de las relaciones que se dan en el sistema de la captación objetiva, pues ésta lleva consigo la tendencia a extenderse a toda la vida anímica.

2. Esas relaciones de las vivencias dentro de la captación objetiva se dan entre los contenidos que se presentan en esas vivencias. Se encuentran ya en la "realidad" *(Sachverhalt)*[*6] que se me ofrece objetivamente. En la "realidad" de dos intensidades se me da, a la vez, el grado de intensidad. En el enlace que de hecho presenta siempre la cualidad cromática con la extensión se contiene ya que no es posible representar un color sin extensión. Cierto que la captación de esta "realidad" presupone los actos de unir y separar, pero las relaciones no tienen lugar entre esos actos sino entre los contenidos implicados en lo que se me ofrece como real. La validez de las relaciones dadas es independiente de los actos de conciencia en que son captadas. Así también, el silogismo expresa únicamente relaciones lógicas fundadas en lo objetivo y no relaciones entre los actos mentales. Las premisas y la conclusión se enlazan en la deducción en una conexión cuya naturaleza reside en la fundamentación de la conclusión por las premisas. Pero en el silogismo no se captan los actos como fundamentadores, sino que se capta una "realidad". Ninguna conciencia de operaciones mentales ejecutadas por nosotros acompaña a la captación objetiva. Únicamente los contenidos y sus relaciones le están presentes. El método según el cual se representa la pluralidad de elementos discernibles, aprehensibles en el contenido de la captación objetiva, mediante una pluralidad de actos que se combinan para engendrar la representación de un todo compuesto, va más allá de la realidad descriptivamente constatable: interpola, como condiciones de conciencia, actos

que corresponden a las relaciones “reales”. Acto significa, en ese caso, la condición de conciencia para el saber de una relación “real”. Pero, dentro del captar, se da una relación estructural señalable únicamente entre la actitud y el contenido que constituye la materia para la determinación del objeto.

Esta relación estructural determina, en una doble dirección, la marcha hacia la captación de lo objetivo en la cual se van constatando cada vez más relaciones dentro de lo vivido e intuido. En una dirección tenemos la marcha de la captación de mi objeto en: la serie de representaciones, que pretenden agotar lo contenido en la vivencia y en la intuición. En la otra dirección tenemos el entrelazamiento de las vivencias que captan relaciones entre los diversos objetos.

Las relaciones entre las vivencias del captar se dan, en primer lugar, entre vivencias en las que el mismo objeto se presenta en modos diversos a nosotros. Intuición, recuerdo, representación total, designación, subsunción de lo particular en lo general, unión de partes para formar un todo, juicio —todas éstas son maneras de captar: sin que sea menester que cambie el objeto, cuando pasamos de la intuición al recuerdo o al juicio cambia el modo de conciencia en que se presenta a nosotros. La dirección, que les es común, hacia el mismo objeto, las traba en un nexo teleológico. En éste ocupan lugar únicamente aquellas vivencias que contribuyen en algo en la dirección de la captación de este determinado objeto. Este carácter teleológico, que está determinado por la dirección hacia la captación de un objeto, se caracteriza porque todos los modos de captación reciben la garantía de su valor de verdad por la identificación de lo mentado en ellos con lo que, intuitiva o vivencialmente, se halla en la base. De esta garantía es expresión la convicción que consiste en el cerciorarnos de la conformidad lograda entre el acto captador y lo vivido o intuido. Así, el juicio corresponde a la dirección hacia la captación del objeto cuando es acompañado de la conciencia de que lo mentado en él es la cosa misma y la convicción que acompaña al juicio verdadero no es sino expresión de la conformidad, establecida directa o indirectamente, con la cosa misma, que es dada intuitivamente. Y ese carácter teleológico de la conexión captadora condiciona también exclusivamente el tránsito, dentro de la misma, de un miembro a otro. Como hemos visto, en la “realidad” de la captación de la materia que se nos da en la vivencia y en la intuición, y en su relación con el objeto, tenemos también el factor que empuja a la captación a formas cada vez más adecuadas. Cada una de estas formas, como referente al mismo objeto, tendrá que poder realizar la identificación con las intuiciones o vivencias en las que se nos da la materia para la aprehensión de este objeto. Y en tanto que la vivencia no haya sido agotada, o mientras no haya sido expresado adecuadamente el objeto que en las intuiciones singulares se nos ha dado fragmentariamente y de modo inadecuado, habrá siempre en lo mentado y expresado una insuficiencia que reclamará una expresión más adecuada. Así descubrimos todo un cúmulo de relaciones entre las vivencias captadoras, relaciones que se fundan en la estructura de la vivencia captadora y en las relaciones estructurales de los modos de expresión y que se derivan de su

referencia al mismo objeto.

Tratemos de hacer patente el cañamazo que compone una conexión así nacida. Percepciones que conciernen al mismo objeto se relacionan recíprocamente en conexión teleológica en la medida en que van avanzando hacia el mismo objeto. El dorso o el interior de un objeto se hallan también mentados en la referencia de una percepción que, no obstante, no los contiene. Y así esta percepción reclama otras que completen la materia aprehendida en el objeto. En este proceso de completar se halla ya acarreado el recuerdo. Dentro del nexo de la captación objetiva mantiene una relación firme con la base intuitiva, pues le corresponde la función de representarla. Aquí se muestra muy claramente la diferencia que existe entre el estudio del recordar que examina el proceso que se halla en su base según sus uniformidades y la consideración del mismo según la función que desempeña en la conexión captadora, a cuyo tenor representa lo vivido o intuido. Bajo la impresión y la influencia del estado de ánimo, el recuerdo puede acoger contenidos diferentes de su base —precisamente en esto se fundan las imágenes estéticas de la fantasía— pero el recuerdo inserto en el nexo teleológico orientado a la captación del objeto mantiene la dirección hacia la identidad con la materia intuitiva o vivencial de la captación objetiva. Que el recuerdo cumple su función en la captación objetiva se muestra por la posibilidad que existe de comprobar su semejanza con la base perceptiva de esa captación.

La captación "significativa", que se levanta sobre la intuitiva, se funda también en la vivencia o en la intuición. Se trata de un sistema de relaciones entre expresiones. Entendemos por "expresión" toda "oración o parte de ella, lo mismo que todo signo esencialmente del mismo género" (Husserl, *Logische Untersuchungen,* II, 30). Y estas expresiones se distinguen de signos de otro género por el hecho de que "significan" algo. "Si nos colocamos, primeramente, en el terreno de la descripción psicológica, el fenómeno concreto de la expresión animada de sentido se desarticula, por una parte, en el fenómeno físico, en el cual se constituye la expresión por su lado físico, y, por otra, en los actos que le prestan el significado y acaso la plenitud intuitiva y en los cuales se constituye la referencia a una objetividad expresada" (Husserl, *Logische Untersuchungen,* II, 37). En la medida en que la expresión, como vemos, se refiere a algo objetivo, mienta también algo. En la medida en que se llena una intuición o vivencia actual o rememorada, la relación entre el nombre y lo nombrado se verifica en el "cumplimiento del significado" (*Idem,* II, 38) y el fenómeno de la expresión y la referencia de la misma a una objetividad mentada no componen una mera coexistencia o concurrencia sino una unidad interna. Lo que constituye su carácter es que, al tener la vivencia de la representación verbal, no vivimos, sin embargo, en la representación de la palabra sino, exclusivamente, en la verificación de su sentido, de su significado (39). Nuestro interés tiende al objeto mentado, marcha de la representación verbal intuitiva, en virtud de la función de ésta, al objeto, y nos lo indica. La vivencia que refiere un nombre a un objeto significado por él y que verifica plenamente esta referencia mediante la

intuición correspondiente constituye, por lo tanto, una unidad interna, que se halla caracterizada por el modo de referencia inherente a la esencia del significado. En nada cambia esta situación que la vivencia se componga de actos parciales y se funde en una intuición. Constituye una unidad estructural.

Todavía más compleja resulta la unidad estructural en la vivencia predicativa. Aquí tropezamos de nuevo con una circunstancia ya observada. La unidad estructurada que se da en una vivencia que puede ser desarticulada en diversos "momentos" (actos parciales) se halla determinada siempre por una relación a la que se subordinan las demás. En la vivencia predicativa esta relación es aquella que guarda la predicación, significativamente realizada, con el objeto del cual se predica.

Veamos ahora el aspecto del juicio según el cual une palabras en una proposición. Tropezamos aquí con una nueva relación estructural dentro de la esfera de la captación: la que regula la relación de las partes de la oración en la proposición. Se trata de la solución del problema que pudiera designarse como de pura gramática. El lenguaje "no sólo tiene un fundamento fisiológico, psicológico e histórico-cultural, sino también un fundamento *a priori*. Concierne éste a las formas significativas esenciales y a las leyes *a priori* de su complexión o, en su caso, de su modificación, y no es posible pensar idioma alguno que no estuviera codeterminado esencialmente por estas leyes" (Husserl, *Logische Untersuchungen,* II, 319). A estas leyes se vincula el sentido de la oración, pues su violación da por resultado una insensatez, un "sin sentido". "Si decimos 'un redondo o', 'un hombre y es', etc., no existen significados que corresponderían a estos enlaces como sentido suyo expresado" (II, 312). Aquí tenemos un ejemplo interesante del método que consiste en captar relaciones internas en las formas externas. En el campo significativo rige una legalidad *a priori* "según la cual todas las formas posibles se hallan en dependencia sistemática de un pequeño número de formas más primitivas, establecidas por leyes existenciales. Con esta legalidad, por lo mismo que es *a priori* y puramente categorial, cobramos conciencia científica de un trozo fundamental y capital de la constitución de la 'razón teórica' ".

En esta dirección de las vivencias captadoras, según la cual tratan éstas de aprehender y expresar en formas cada vez más adecuadas un determinado objeto, tenemos ya el tránsito de la vivencia o intuición singular a lo general, ya que no se puede esclarecer la "realidad" que se nos ofrece más que por medio de nombres, conceptos, juicios. Lo mismo da que la meta final del camino consista en la comprobación de un hecho o en el de una regularidad, porque siempre el camino marcha a través de lo general. En ambos casos, se aprehende plenamente el objeto, queda satisfecha en la conciencia la tendencia hacia esa plenitud, cuando se posee la cosa misma y de una manera completa. Pero si en esta dirección tenemos ya la marcha hacia lo general, ésta a su vez reclama el paso desde las relaciones que se encuentran ya en el objeto singular a aquellas que se ofrecen en conexiones objetivas más amplias. Así, una dirección de las relaciones nos lleva en una segunda dirección. En la primera se relacionaban entre sí

aquellas vivencias que trataban de abarcar el mismo objeto mediante diversas formas de representación y cada vez de modo más adecuado. En la segunda se enlazan las vivencias que captan relaciones entre objetos diversos, ya sea en la misma forma de captación o mediante la combinación de formas diferentes. Así surgen las relaciones más amplias contenidas en la "realidad" misma de lo objetivamente dado. Se encuentran especialmente claras en los sistemas homogéneos representados por las relaciones espaciales, acústicas o numéricas (*Beschreibende Psichologie,* 44. *Obras completas,* V, 172). Toda ciencia se refiere a una objetividad delimitable y ésta constituye su unidad. Y el nexo del campo científico de que se trate presta a las proposiciones correspondientes el carácter de copertenencia. El logro de todas las relaciones contenidas en lo vivido o intuido haría el concepto del universo. Este concepto reclama la expresión de todo lo vivible e intuible mediante la conexión de las relaciones de lo fáctico que contiene. Y así podemos decir, finalmente, que la trabazón estructural que implica la determinación del objeto por contenidos vividos o intuidos produce el sistema de las relaciones objetivas y se manifiesta en ellas, y que mediante esta trabazón estructural se relacionan de manera cada vez más amplia e íntima las vivencias de este tipo.

3. Al considerar en conjunto los "momentos" señalados de la captación objetiva llegamos a entender lo que resulta ser la esencia del conocimiento. Para saber lo que es conocimiento hay que preguntar qué es lo que hay que entender por percibir, por designar, por predicar, qué son sus partes constitutivas. A esto tenemos que responder: aquello que el que percibe, representa, juzga, "mienta" cuando realiza estos actos. El que vive una vivencia está cierto de lo que vive. Este tipo de certeza no nos refiere a nada que se halle detrás sino que descansa en sí misma. Si formamos el concepto teórico ideal de una "intuición pura" entonces tenemos que con ésta, y mediante el carácter de lo dado, se establece una realidad que nos remite a aquella otra que forma este ser dado y hace posible su inmovilidad y su presión. Esto hay que aceptarlo, por de pronto, como un hecho; pero hay que aclararlo luego para apreciar como es debido las propiedades del acto cognoscitivo que en ello se fundan. Cualquier otro acto, que constituye una parte de la captación objetiva que se levanta sobre esta base, designa, mienta, significa la referencia retrospectiva a la vivencia o intuición pura. Designa, significa o mienta un objeto que es aprehendido a base de lo contenido en la vivencia e intuición. El objeto es inmanente a la vivencia pero, por otro lado, con respecto a la intuición que efectivamente cae dentro de nuestro captar, es aquello a lo que se refieren las intuiciones singulares concurrentes. Los actos de captación son, en primer lugar, operaciones lógicas elementales: identificar,[*7] distinguir, determinar grados, unir, separar, parte y todo según la relación de copresencia y de enlace, separabilidad del medio, finalmente, captación de relaciones efectivas. Estas operaciones elementales pueden realizarse con independencia de toda designación mediante palabras o con signos de otro tipo. Son percepciones de segundo grado y expresan únicamente una "realidad", un contenido. Y, ciertamente,

dentro de la actividad intuitiva corresponde al "contenido real" *(Sachverhalt)* una notable peculiaridad. Las operaciones elementales nos suministran "contenidos reales". Estos contenidos, estas "realidades", no se hallan presentes para mí como hechos de conciencia, sino que se presentan como realidad independiente de la conciencia. En este sentido les inhiere algo independiente del cambio en el curso de la conciencia, un tipo propio de universalidad. Así como una cualidad sonora permanece igual a sí misma a pesar de que los sonidos se funden unos en otros, así también la distancia entre dos tonos permanece como un hecho, siempre el mismo en el cambio psíquico de las vivencias musicales. Estas "realidades" son otras tantas determinaciones del ser y, como tales, fundamentales para el conocimiento en cuanto éste afirma algo más que una mera presencia o copresencia en la conciencia.

El hecho de que también más allá de esas "realidades" sensibles encontramos algo análogo en la captación de lo vivido como valor o como fin, se nos pone de manifiesto en las formas sencillas de expresión por las que afirmamos que algo es bello o bueno —no solamente para mí sino en general— como algo que es "mentado" en esas vivencias y cuyas razones habrá que buscar.

6. *La tendencia a la conexión sistemática contenida en la estructura de la captación y su culminación en la ciencia*

En la captación objetiva tenemos, por la naturaleza misma de los contenidos reales "comprendidos" en la vivencia y en la intuición, la exigencia de establecer por todas partes relaciones entre todo lo vivible y perceptible. Y en la estructura de la captación tenemos también un principio unitario que opera esta conexión y lleva consigo la garantía de su validez.

El percibir, la formación de la representación de un objeto, en la cual las imágenes perceptivas singulares se hallan mutuamente referidas de tal suerte que así resulta determinado en concreto un objeto singular, la subordinación de lo particular a lo general, de las especies a un género, la unión de partes en un todo, los actos designativos y los juicios que nacen sobre tal base en formas diferentes, enlaces de juicios hasta llegar a la conexión sistemática de un campo del conocimiento… todos estos actos muestran un carácter común: se hallan dentro de la relación "ser representado" y "representar". Cada miembro de esta conexión es representado por otro y lo que sigue en ella es una representación de lo que antecede. Así, la representación del objeto "representa" los contenidos perceptivos a los que se refiere. La representación general "representa" la representación singular. El enlace de los caracteres de un concepto "representa" las representaciones individuales que caen dentro del ámbito del concepto y, finalmente, el nexo cognoscitivo, que abarca un campo de objetos, "representa" el conjunto de percepciones que se refieren a los objetos de ese campo.

Toda la psicología de esta conexión de la captación objetiva tiene como centro suyo este concepto de "representar" y como misión capital la explicación del mismo. Es claro que este concepto comprende modificaciones muy diversas de la actitud y la discriminación de las mismas supone una tarea tan difícil como complicada. Porque la representación singular recordada "representa" a la percepción en sentido diferente a como el juicio "representa" lo intuible o vivido.

Una vivencia que se encuentra en relación representativa con una o varias vivencias que la condicionan se halla fundada en estas últimas. Con esto no aludimos a la relación genética de las vivencias entre sí. "Estar fundado" no quiere decir estar condicionado genéticamente. Señala, más bien, la relación entre los actos fundamentadores y los fundados, según la cual aquéllos contienen la legitimación de éstos. Así vemos que la relación del "fundar" no se da entre los actos sino entre lo contenido en los actos.

Corresponde, pues, a la relación entre representado y representante la de fundamentador y fundado. El juicio perceptivo encuentra su fundamento o su legitimación última en uno o varios actos perceptivos, que están "representados" por el juicio. Atraviesa, pues, a todas estas vivencias la misma relación según la cual las unas están "representadas" en las otras y "fundamentan" éstas.

Así pues, cada vivencia que contiene una "representación" y se halla fundada contiene también la referencia a vivencias que están "representadas" en ella y que la fundamentan. Además, todas las vivencias que comprenden un "estar-representado", un "fundamentar", un "representar", un "estar-fundado", se enlazan en una conexión por la identidad de la actitud propia de estas vivencias y por las referencias establecidas en esta actitud. El modo de actitud es lo que determina el tipo de esta conexión y contiene, al mismo tiempo, el "momento" de su vinculación en un todo. En estas referencias se contienen las relaciones permanentes que se hallan en la base de la captación objetiva. Aquí encontramos el trasfondo firme sobre el cual oscila la luz cambiante de la conciencia momentánea.

II
EL HABER DE OBJETOS[*8]

I. EL SENTIR

LA CONEXIÓN que antecede reclama una exposición provisional de proposiciones determinadas acerca de la estructura del sentir y del querer. Pues de lo que se trata es de preparar para la teoría del saber la consideración de tipo comparado; es menester desprender la lógica y también la teoría entera del saber de su relación predominante con el conocimiento de la realidad y moldear de tal suerte las proposiciones de la lógica y de la teoría de la ciencia, que se puedan referir lo mismo al conocimiento de la realidad que

a la fijación de valores, a la adopción de fines y al establecimiento de reglas. Para esto habrá que examinar las operaciones elementales, que anteceden al pensamiento discursivo, en sus relaciones con este pensamiento dentro de todos estos diversos campos. Mediante esta consideración comparada podremos detectar aquellas condiciones de la conexión estructural de la captación objetiva, del sentir y del querer que son determinantes para las formas lógicas.

¿Se puede aplicar el concepto de estructura a la vida afectiva? Será aplicable si las vivencias afectivas constituyen unidades estructurales, si en la textura de ellas encontramos relaciones estructurales y si el conjunto de estas relaciones lleva a cabo en la conexión psíquica una aportación que guarda relación estructural, dentro de la teleología subjetivo-inmanente de esa conexión psíquica, con las aportaciones de la captación objetiva y del querer. Sobre esta base se demostrará luego que las relaciones estructurales del sentimiento componen un campo que se puede delimitar lo mismo frente a la captación que al querer. Y así podremos señalar, para la lógica y la teoría del saber, este otro campo con las determinaciones de valor que en él se presentan, como uno de los tres dominios al que tendrán que referirse todas las constataciones generales de carácter lógico y científico-teórico.

1. *Delimitación de las vivencias afectivas*

Lo primero que ha de intentarse es comprobar el carácter común de aquellas vivencias que, según el uso del lenguaje, se consideran como sentimientos.

Cuando pasamos de cualquiera de las formas de la captación de objetos al sentimiento, lo primero que vemos es que no es posible ninguna comparación de aquéllas con éste. Oír, ver, palpar, tienen esta posibilidad de comparación y el juicio acerca de un objeto visto es comparable con la percepción, pero si coloco el sentimiento junto a estos modos de conocer ya no encuentro comparabilidad alguna. La psicología descriptiva, que no considera más que lo que se halla en la vida anímica desarrollada, encuentra en los sentimientos un ámbito de hechos psíquicos cuyos miembros se hallan ciertamente entretejidos con los hechos del captar y del querer, pero que se presentan siempre como incomparables con éstos.

Es verdad que puedo hallar puntos de comparación entre la percepción sensible, el sentimiento sensible y el apetito sensible; estos puntos de comparación se deben a la comunidad de los contenidos que podemos encontrar en los diversos modos de actitud, pero los modos de actitud ya no son comparables entre sí.

Esta diferencia, así vivida, separa el sentir de la captación objetiva lo mismo que del querer. Al análisis se manifiesta primeramente en el hecho de que en el sentimiento se encuentra ya la oposición que designamos como agrado y desagrado.[*9]

Los sentimientos constituyen una diversidad que muestra diferencias intensivas y

cualitativas. Pueden ordenarse en una serie de intensidades: por un lado tendremos la sucesión de los grados de intensidad de agrado, gusto, complacencia, en la dirección positiva, y en la negativa, los diversos grados del desagrado, disgusto y displicencia. Como diferencias cualitativas del sentimiento tendremos el agrado y el desagrado en sentido estricto, la complacencia y displicencia, el gusto y el disgusto.

Sirviéndonos de esta característica podemos marcar las fronteras del sentimiento y perfilar así los dominios de la vida sentimental. Los sentimientos se hallan entretejidos con vivencias intelectuales y volitivas y su presencia en las mismas llega a tanto que se ha podido hablar de una omnipresencia de los sentimientos en la vida psíquica. La atención se halla orientada por el interés y éste representa una participación afectiva que surge de la situación y de la relación con el objeto. Igualmente las diversiones del ingenio y la agudeza, las combinaciones sorprendentes, se hallan acompañadas de sentimientos placenteros. Y cuando en la actitud volitiva se presentan la tensión o la obstrucción, estos estados volitivos provocan una actitud sentimental de desagrado. En oposición con esto, el éxito va acompañado de placer.

Por el contrario, encierra un equívoco el hablar de "sentimiento" de la semejanza, de "sentimiento" de la realidad. El carácter de "percatación", que es común, explica este uso doble de la expresión "sentimiento". Afirmación y negación, duda y certeza no son, por sí mismas, ni placenteras ni penosas. Existe una alegría pura y sin mezcla en la solución de hipótesis de toda clase. E igualmente en la esfera volitiva el "percatarse" (*Innewerden*),[*10] el adquirir conciencia de la vinculación en que se halla mi voluntad, al realizar una acción, con un acto mío en que me obligué, no va unido de sí mismo a un sentimiento de placer o de pena, aunque en la trama de la vida se presente un tal sentimiento de dolor, de limitación, con gran facilidad. Existe, pues, una conciencia de una actitud volitiva que, ciertamente, es muy semejante a la sentimental y que también suele unirse al sentimiento, pero que no es en sí sentimiento. De una manera general: se da un percatarse de estados de ánimo muy parecido al sentimiento y que se puede unir a éste, pero que no puede considerarse como tal sentimiento. Y como en este caso el "percatarse" no se diferencia suficientemente del sentir, habrá que rechazar, con respecto a aquellas vivencias en las que se "comprende" algo extraño, ya sea real o inventado, la expresión re-sentir *(Nachfühlen)*:[*11] se trata más bien de un re-vivir *(Nachleben)* en el cual toda la conexión psíquica de una existencia extraña es captada partiendo de lo singularmente dado.

2. *Carácter general de la actitud en la vivencia afectiva*

Hay que mostrar ahora que el campo así circunscrito de los sentimientos muestra en todas sus vivencias la misma actitud y las mismas propiedades estructurales, mientras que la inclusión de otras vivencias no caracterizadas por el agrado o el desagrado impide

la determinación de las unidades estructurales, las relaciones estructurales y la aportación teleológica del campo demarcado de este modo.

El carácter estructural en este campo se halla determinado por un rasgo fundamental de la actitud afectiva, que únicamente podemos apuntar, y expresar sólo metafóricamente pero no definir. En la captación objetiva se contiene en la vivencia una dirección hacia el objeto y las diversas vivencias se hallan entrelazadas por la dirección hacia la aprehensión del objeto. La vivencia volitiva muestra la dirección hacia un *fiat,* hacia la realización de un hecho o situación, lo mismo en la vivencia aislada que en las relaciones de las vivencias entre sí. Pero ¿qué es lo que encontramos en las vivencias afectivas? El hacer o la dirección se hallan excluidos de este dominio; no sólo en el sentimiento "situacional" sino también en el sentimiento que acompaña a los objetos, no tenemos como tipo de actitud más que el "estado": un estado que se halla vinculado a la captación de objetos dados o que se funda en la situación del sujeto. Y cómo este estado se halla condicionado por los objetos exteriores o por la situación del sujeto en esta actitud, más bien inversa, es algo que se pierde en las profundidades del sujeto. La participación que los hechos experimentados tienen en este estado se pierde en ese modo propio en que aquella participación desemboca en el estado total. Todo estado afectivo no hace sino expresar la inaprehensible actitud de la profundidad misma del sujeto con respecto a su situación y a los objetos. Con esto tenemos un carácter estructural del mundo sentimental que lo distingue en absoluto de las estructuras de las otras dos esferas. Este carácter se manifiesta lo mismo en la unidad estructural de la vivencia afectiva que en las relaciones estructurales de estas vivencias entre sí.

De aquí se sigue que los "momentos" que componen las vivencias de esta clase se subordinan al "momento" estructural capital, que es vivido como afección o sentimiento. La situación es vivida en el sentimiento, los objetos son probados y gustados por el sentimiento. Todas las vivencias afectivas coinciden en esto, y cuando gobiernan el ánimo parece que toda circunstancia de la vida, todo objeto, toda individualidad extraña, están ahí para ser probados, gustados o padecidos. Para dar en vivencia propia con la diversidad del mundo sentimental que así surge hay que acudir a los poetas, que nos enseñan a encontrar en nosotros lo que de otro modo se hubiera sumergido en el vórtice de la vida sin llamar nuestra atención: todo el peso de la felicidad de la tierra y de su dolor, el vuelo del ánimo preocupado con las ataduras de las cosas, las voces con que nos habla la naturaleza. La estructura del sentimiento radica en este retorno de los objetos a la actitud. Este retorno, cuando participa, gozando o sufriendo, hasta de las más leves vibraciones, constituye el humor. Pero en la medida en que el sujeto retiene las firmes relaciones de los objetos y los hombres consigo mismo por medio de representaciones de pasadas vivencias afectivas y conserva así como un sistema de sus relaciones sentimentales con las cosas, individuos, comunidades, hasta llegar a la humanidad, y vive, no en una actitud teórica ni tampoco práctica, sino en estas relaciones firmes, en este caso designamos a esta complexión vital ánimo. Éste descansa, por lo tanto, en el

recuerdo, que "representa" las vivencias afectivas y coloca estas "representaciones" en ordenada relación con cosas, personas, comunidades. Así surge una gradación de la concentración del ánimo a través del recuerdo, de la fidelidad, de la constancia de las relaciones vitales sentidas, hasta llegar a la dispersión ingenua, o también consciente y deliberada, de las vivencias afectivas, en meros humores que expresan lo momentáneo. Aquí tenemos la complexión vital que quiere degustar todo lo que contiene el mundo, cada cosa aparte y en su momento. Vemos, pues, que la estructura del sentimiento hace posible, mediante "representación", un sistema de relaciones que se refiere a objetos idénticos de vivencias afectivas múltiples. De esta circunstancia se sigue también que el sentimiento, tal como se da en la vivencia, se ofrece en una gran variedad de cualidades. Estas determinaciones cualitativas se hallan íntimamente unidas, en la vivencia misma, con las situaciones y objetos con los que se presentan. Distinguimos de las explicaciones de la psicología genética, de las constataciones del método analítico en lo que se refiere a lo que puede ser diferenciado o separado dentro del sentimiento, un modo de consideración que tiene por objeto, únicamente, la aportación o contribución del sentimiento a la conexión psíquica estructural. El sentimiento así considerado no es un sistema, pero su aportación resulta en que el universo es objeto de una simpatía que lo abarca todo, se gozan y se sufren en él armonías y disonancias, el individuo se mantiene en relaciones sentimentales con las cosas, personas y comunidades, y se dan relaciones objetivas firmes entre realidades generales y el sentimiento estético y poético. Así se va levantando sobre el sentimiento una actitud conceptual, predicativa con estimaciones de valor. Y la acción de estas estimaciones alcanza hasta la formación de concepciones del mundo en calidad de fijación de valores.

Así surgen tres formas de valor: los valores "vitales", que se fundan en sentimientos situacionales, los valores "útiles", que se refieren al medio condicionante de la situación, y los valores "propios" de objetos y personas, que expresan predicativa y conceptualmente los sentimientos en torno a los objetos.

Lo "objetivo"[*12] en los valores es el resultado de relaciones firmes en el sentimiento en torno a los objetos. El principio de las realidades en la moral, lo objetivo en lo estético.[*13]

3. *La unidad estructural de la vivencia afectiva*

Los actos de la captación de objetos constituyen la base del sentir. Todo lo que, como acto, pertenece a esta captación, puede funcionar como tal base. Y la relación entre sujeto y mundo de los objetos que emerge en estos actos como esquema total de la captación se convierte en fundamento objetivo tanto de nuestro sentir como de nuestro querer. La vivencia afectiva es una actitud sentimental con respecto a las situaciones u objetos realmente dados o representados como posibles o figurados.

El límite inferior de la unidad estructural en las vivencias afectivas lo constituyen los sentimientos somáticos y los estados de ánimo sin objeto. Ambos son sentimientos, puesto que ofrecen también el rasgo peculiar de la contraposición interna entre agrado y desagrado. Y como llevan consigo esta contraposición, la punzada, la quemazón localizadas en el propio cuerpo, se pueden distinguir en ellos del agrado y del desagrado. Pero no se nota en esos casos ninguna actitud con respecto a este contenido. Como que distinguimos las sensaciones localizadas del sentimiento únicamente cuando éste se halla en el centro de la atención. Mientras que el dolor físico puede deslizarse, como si estuviera en una capa inferior de la vida anímica, junto a otra actitud: la poca presencia que entonces le corresponde es compatible hasta con una fuerza extraordinaria del dolor. Así, en la excitación de la voluntad en medio de la batalla no se notan las heridas. También los estados de ánimo sin objeto suelen formar, por lo regular, el trasfondo de otra actitud; como esas luces y sombras que proyecta un astro escondido tras las nubes.

Por encima de este límite la vivencia afectiva constituye una unidad estructural en la cual el estado sentimental va unido estructuralmente, según la naturaleza de la actitud afectiva, con el haber o representar una situación del sujeto o con la percepción o representación de un objeto. En tal caso el objeto es independientemente variable con respecto a la actitud del sentir. Y también esta actitud puede experimentar múltiples variaciones con respecto al mismo objeto.

Cuando el oyente capta un tema concebido por la fantasía y persigue cómo se va desenvolviendo a través de las diversas situaciones sonoras, instrumentos, ritmos y melodías y cómo él se encuentra llevado al mismo tiempo por un cambio correspondiente de sentimientos, en ese caso lo objetivamente captado o recordado se puede distinguir claramente del sentimiento. El cambio de las imágenes sonoras no coincide con el cambio de los sentimientos y las variaciones en aquellas imágenes y las variaciones en los sentimientos se muestran diferentes entre sí; esta diferencia vivida se hace más clara con la reflexión, y tenemos que las imágenes sonoras y los sentimientos no están acoplados como dos capas diferentes en la conciencia, sino que lo decisivo y característico es que se mantienen en íntima relación. Esta relación es una actitud con respecto a las imágenes sonoras. No es una relación de tipo asociativo que mantendría un sentimiento con un contenido percibido o representado. No más hay un placer junto al contenido en que me plazco. El lenguaje expresa esta relación: me alegro por algo o me complazco en algo, un suceso que me afecta me alegra o me apena. Tenemos, pues, en este caso una actitud, lo mismo que en el juicio sobre un objeto o en el querer un objeto como fin.

Vemos, por lo tanto, que en los sentimientos la actitud y el objeto son independientemente variables y, por lo mismo, idealmente separables; pero no pueden subsistir en la realidad la una sin el otro. Ahora bien, en la forma en que se hallan unidos se pueden señalar diferencias. Precisamente el modo en que los sentimientos van unidos a situaciones u objetos origina en esta esfera del curso inverso en las profundidades de la subjetividad diferencias peculiares de estructura.

De la captación de objetos surgió el esquema del sujeto y del mundo objetivo, y a este esquema corresponde la diferencia fundamental de los sentimientos en sentimientos "situacionales" y sentimientos objetivos. Los sentimientos "situacionales" ofrecen como base intuitiva al sujeto en sus relaciones con objetos y personas. Estos últimos sólo indirectamente, en la medida en que determinan modificaciones de la situación objetiva, son en este caso causas de sentimientos. Así surge el sentimiento que acompaña al éxito, la conciencia alegre de la propia fuerza, el sentimiento bajo la presión de las circunstancias y la impotencia frente al mundo, el odio, el temor, el agradecimiento. Los sentimientos objetivos, por el contrario, están relacionados, por nuestra propia situación, con la captación de objetos. Algunos de ellos están provocados por los contenidos sensibles, por las relaciones entre ellos, por simples percepciones sin referencia al objeto, o por objetos sensibles. Otros se producen por la interpretación de las manifestaciones sensibles de los seres vivos, lo que tiene lugar al "revivir" o "comprender". El grado de comprensión depende del de afinidad entre las conexiones estructurales psíquicas (*Beschreibende Psichologie,* 60. *Obras completas,* V, 198).

Esto alude a la vivencia o a algo equivalente. Erróneamente se concibe este "re-vivir" *(Nacherleben)* como un "re-sentir" *(Nachfühlen),* pues toda la vitalidad de nuestras actitudes entra en juego en estos procesos. En esta "revivencia" se pueden distinguir los sentimientos que nacen de la comprensión lograda de la vitalidad ajena; alegría compartida o complacencia *(Mitfreude),* compasión *(Mitleid),* desprecio, veneración, admiración. Se desarrollan en el grado en que la interpretación de las manifestaciones de otros vivientes se extiende más allá de su estado momentáneo, que se manifiesta, por ejemplo, en un grito o en un gesto, a la captación de toda la vida ajena. A este respecto encontramos que se mezclan dos tipos de vivencias afectivas que se deben distinguir muy bien. Una parte de la vivencia la constituyen los sentimientos re-vividos del sujeto extraño, tal como se presentan como parte constitutiva del proceso de comprensión. Pero otra parte distinta de la vivencia la representa el sentimiento acerca del sentimiento de la otra persona "revivido" por nosotros, como, por ejemplo, con-pasión o con-placencia. Encontramos ambos elementos separados en la esfera donde se lleva a cabo con mayor fuerza la interpretación de una intimidad: en la audición de la música instrumental, en la cual, junto a los efectos sensibles de los sonidos y de sus enlaces en melodías, ritmos y armonías, cobran expresión, mediante interpretación, los procesos de una intimidad ajena. Los sentimientos así provocados componen toda una serie sucesiva de estados de ánimo que acompaña a la objetividad sensible. En ningún otro caso se pone tan de relieve la participación destacada del sentimiento en la "revivencia". Por el contrario, merced al desprendimiento de la objetividad musical con respecto a la conexión del curso de la realidad, se excluyen los sentimientos acerca de estos sentimientos. Nadie compadecerá a Beethoven por la expresión del dolor en uno de sus *adagios* y nadie se complace con Haydn por la limpia serenidad de un *allegro* suyo.

La interpretación de la naturaleza es afín al de la objetividad que compone los

sonidos. El sentir por dentro (*Einfühlung,* endopatía) la naturaleza no es otra cosa que la interpretación afectiva de la misma que, partiendo del estado de ánimo del contemplador, "re-siente" en ella lo que le es afín. Y el sentimiento inspirado por la naturaleza se debe a la repercusión que en nuestro estado de ánimo tiene la interpretación ya realizada de una manifestación natural, por ejemplo, el mar luminoso o el sombrío bosque. Tampoco en este caso el sentimiento objetivo va unido con ningún sentimiento sobre sentimientos.

Por el contrario, ambos tipos de sentimiento, los "revividos" y los sentimientos sobre los sentimientos de otro, se mezclan en el lector de una novela o en el espectador de un drama, pues la revivencia de lo que sucede en *Mignon* o en *Julia* se ve acompañada de la compasión por los sufrimientos del personaje.

Dentro del mundo afectivo encontramos como un hecho general una gradación peculiar de las relaciones entre subjetividad y objetividad. Se muestran como operantes condiciones que radican en las profundidades de la conexión psíquica. El sentimiento es, por decirlo así, órgano tanto para la captación de nuestra propia individualidad como de la ajena, y, mediante la endopatía, de la naturaleza misma, pues así alcanzamos peculiaridades suyas que el saber no nos podría proporcionar. Parece que al sentimiento se le revela una profundidad inaccesible al saber. Sobre la base de la captación objetiva tiene lugar como un viraje hacia esta profundidad. Aquélla determinaba a partir del sentimiento el objeto, como si marchara hacia adelante para alcanzarlo; los sentimientos, en medio de la interacción entre nuestro yo y los objetos, miden la fuerza de nuestro yo, la presión del mundo, la energía de las personas en torno nuestro.

Veamos ahora la naturaleza del sentimiento objetivo. Lo objetivo posee en el juicio emitido sobre ese sentimiento los atributos de la belleza, del significado y del valor. En la complacencia con nosotros mismos gozamos de propiedades de nuestra persona que prestan valor, significado, belleza a nuestra propia existencia, y así nace nuestro propio juicio sobre nosotros. Esta misma transformación de la complacencia en un juicio acerca de la propiedad real de un objeto la encontramos en el juicio sobre un objeto sensible o sobre otra persona: esta rosa es bella, estuvo bien que Sócrates no huyera de la prisión. Corresponde, por lo tanto, a la unidad estructural del sentir objetivo el juicio con una pretensión de validez fundada sobre el objeto.

Los sentimientos "situacionales" contienen una relación estructural de tipo diferente. Hegel nos habla del "sordo tejer del espíritu en sí", él mismo se sirve de material y tiene toda la materia de su saber en sí mismo. Así Ritschl caracteriza al sentimiento como la "función espiritual en la que el yo se halla consigo mismo". Y en el mismo sentido la polaridad en la actitud afectiva suele referirse desde antiguo al fomento o impedimento de la vida.

Sentimientos objetivos y sentimientos situacionales muestran también su peculiaridad en el hecho de que, aun en los casos en que aparecen entrelazados, son efectivamente separables.

4. *Relaciones estructurales de los sentimientos entre sí*

Solemos encontrar los distintos sentimientos entretejidos en la conexión psíquica. Se presentan en la conexión del pensar objetivo, como desazón por su fracaso, como sentimiento de tensión en el trabajo espiritual o como satisfacción por el conocimiento logrado; acompañan al cambio y a las relaciones de nuestras representaciones, lo mismo que a las situaciones de nuestro yo; impregnan la textura de toda nuestra actitud volitiva como desazón por un deseo insatisfecho, alegría por la acción, tensión penosa en ella o satisfacción por el cambio provocado en el mundo objetivo o en nuestro propio estado interno. En este respecto van unidos, con carácter determinante, a otras actitudes. Los sentimientos que así se presentan no guardan ninguna relación interna entre sí. Pero aun en el caso en que la actitud que les es peculiar determina la naturaleza de la vivencia, no parece que las vivencias afectivas mantengan entre sí ninguna relación sólidamente ordenada: no se da entre las vivencias afectivas ninguna relación como la de "representación" o la de "medio y fin"; aparecen y desaparecen como esas luces que cabrillean sobre las aguas. Se distinguen de la captación objetiva y de la actitud volitiva porque en estas dos las vivencias están referidas, recíprocamente, en un orden regular, mientras que en el curso de una afección o de una pasión las relaciones de los sentimientos entre sí aparecen como irregulares y accidentales: una diferencia que suministra a este tipo de actitud un carácter peculiar.

Tienen lugar relaciones entre sentimientos únicamente cuando se presentan como eslabones "representaciones". En la dirección de profundidad, un sentimiento puede provocar, mediante la representación del mismo, un sentimiento sobre un sentimiento. Así tenemos la compasión por el sufrimiento propio, la alegría por la dicha propia. Para que provoquen un sentimiento pertinente el sufrimiento y la dicha tienen que estar "representados" representativamente.[*14] Y la compasión por uno mismo no es una repetición del sufrimiento, sino un sentimiento que conmueve y endulzora de modo particular, muy diferente de los violentos dolores físicos o de la pena por una pérdida sensible. El sentimiento de alegría por la propia fuerza despierta el orgullo de sí. Pero también aquí el sentimiento y el sentimiento sobre el sentimiento ofrecen carácter distinto. Esto indica, precisamente, lo estructural de esta relación. Algo más complicada, pero sin duda alguna también detectable, es la relación estructural entre la reproducción —re-sentimiento— de un sentimiento ajeno y el sentimiento que provoca. Los casos más sencillos tenemos cuando yo "re-siento" una fuerte expresión afectiva: en ese caso la compasión por el dolor ajeno no es ni una repetición debilitada de aquel dolor, ni tampoco su reproducción, sino que guarda una relación estructural con el proceso de reproducción o re-sentimiento. La complacencia en el mal ajeno, la envidia, la mala voluntad nacen, en muchos casos, como nos señala sin duda la introspección, porque la dicha ajena provoca una mengua del sentimiento de sí y esta disminución, a su vez, por medio de "representaciones" tales como juicios, provoca el sentimiento de envidia con

respecto al dichoso. Y también en la complacencia en el mal ajeno. La revivencia de la infelicidad ajena sólo por mediación del acrecentamiento del propio yo provoca la alegría por la desdicha ajena. Si un alumno es castigado, uno se alegra por no haberle pasado nada. Las relaciones pueden unir entre sí vivencias muy distantes. La buena acción de otro es sentida con agrado y acaso despierte por repetición, mediante la suma de pequeñas buenas acciones, el sentimiento de agradecimiento. Se debe a la índole de la relación estructural que el goce de la buena acción no se repite como alegría, unida con la dirección hacia su causa, sino que surge un nuevo sentimiento de tipo peculiar. La naturaleza de esta relación permite que le puedan ser incorporados nuevos miembros, como en una serie otra. Un dolor ajeno provoca la compasión; pero la fuerza con que lo siento puede provocar, a su vez, una compasión de mí mismo, que ahora padezco tan fuertemente.

De la relación que se da en los sentimientos sobre sentimientos distinguimos esa otra que señalamos como transferencia. Cuando una parte de un objeto ha provocado un sentimiento desagradable, éste se puede comunicar a todo el objeto. El sentimiento que provoca el anuncio de una mala noticia puede transferirse a toda persona de quien partió el simple acto de la comunicación.

5. *El sistema de las relaciones entre los sentimientos demarcado con respecto al captar objetivo*[*15] *y al querer*

Este complejo de los sentimientos se perfila como un sistema trabado por relaciones estructurales en un todo. La separación con respecto a la captación objetiva apenas si ofrece duda dentro del campo de la pura descripción. Hemos visto que la estructura de estos dos sistemas se ofrece como absolutamente diferente. Más difícil resulta la demarcación respectiva de la conexión estructural que forman los sentimientos y la que forma la voluntad. No nos preguntamos si el querer representa una función independiente, autónoma, sino que, dentro de nuestro propósito descriptivo, tratamos de investigar si por su estructura se diferencia de la estructura del sentimiento.

Así como la actitud afectiva se distingue de la captación objetiva, así también de la actitud volitiva. Condición y base del sentimiento es siempre algún proceso de la captación objetiva. También la captación objetiva y, al mismo tiempo, el sentimiento, constituyen el fundamento de la actitud volitiva. La propuesta de fin se funda en la vivencia de los valores. Tenemos, pues, una conexión interna que marcha desde el sentimiento, a través del impulso y del deseo, hacia la voluntad. Podríamos, por lo tanto, suponer que el sentimiento no es más que la forma primera de aquellos modos de actitud que alcanzan su forma última en la decisión voluntaria y en la acción con arreglo a fin. A este propósito se hace valer la continuidad que une en tal forma a los sentimientos, afectos y deseos que aparecen nada más que como formas y etapas de la misma actitud.

La misma polaridad que representan el agrado y desagrado parece prolongarse en el deseo y la aversión. Pero esta continuidad se hace valer del mismo modo en la frontera entre la sensación y el sentimiento. En un caso como en otro, se debe a que una de las funciones tiene su base en la otra, el sentimiento en la sensación, la voluntad en el sentimiento, y que sobre esta base de mínima actividad va creciendo el rendimiento de la función montada sobre ella. La polaridad de agrado y desagrado, de atracción y repulsión, no es más que base para la propuesta de fin. Toda decisión de voluntad como tal, aunque su contenido consista en un esquivar, es positiva. La tendencia a la realización del objeto de un impulso, un deseo o una volición separa por completo esta actitud de la actitud afectiva.

En la actitud volitiva destaca, sobre la base del sentimiento, algo que ni se puede derivar de él ni se le puede comparar.

Dos razones me parecen abonar la separación entre la actitud afectiva y la volitiva en forma convincente. Existe todo un ancho campo de sentimientos que no se resuelven en ningún impulso para la acción. Se trata de aquellos sentimientos de que se compone el goce artístico. Se debe a que los objetos de estos sentimientos han sido arrebatados a la trama de realidad en que interviene nuestra voluntad. Acontecimientos que en otro caso nos hubieran incitado a obrar, no nos perturban en nuestra actitud no volitiva. También es importante que de todo lo que yo aquí comparto, de todas las personas o destinos que se me ofrecen, no se origina ningún impedimento para la voluntad ni nada pesa sobre mí. Mientras paseo por la región del arte se me despoja el alma de la presión de la realidad. Lo que pasa en el escenario, aun en el caso del más extremado realismo, sólo a una persona ignorante le podrá mover a la acción si confunde la apariencia artística con la realidad. La forma más perfecta de esta influencia sentimental libre de voluntad la tenemos en la música. Porque lo que en este caso provoca los sentimientos son meras creaciones de la fantasía, tales como temas, melodías. Aunque recogen de la mímica de la expresión su fuerte relación con la vida sentimental humana, sin embargo, estos temas o ritmos no son más que sombras de la expresión en el discurso, elevadas al orden legal de las relaciones sonoras y transfiguradas, por lo tanto, en pura belleza. Se hallan liberadas del contenido volitivo concreto de la vida real. Así se explica que recibamos la más fuerte impresión de voluntad pujante en una sinfonía de Beethoven y, sin embargo, no despierte en nosotros una resistencia ni ejerza una presión. La expresión de una voluntad poderosa que se presenta liberada de todo contenido y elevada a la legalidad de las relaciones sonoras y transfigurada por ellas nos incita tan sólo a la captación, sin voluntad, de las formas de la actitud volitiva. Y no es esto consecuencia de que se provoquen sentimientos agradables pero débiles. Se dan efectos artísticos de tal fuerza que muy pocos otros placeres los pueden superar. La posibilidad que tiene la música coral de hacer que operen al mismo tiempo en nosotros objetos de la máxima efectividad sentimental y de prestarnos de este modo conciencia de la riqueza de la vida, como ocurre, por ejemplo, en la gran escena de baile del *Don Juan,* o cuando Bach nos hace

sentir de consuno en sus cantatas la sublime y serena gravedad de influencias trascendentales y la clara movilidad del alma que espera y teme con inquietud, provoca un sentimiento tan intenso de beatitud que podemos decir que nos hallamos ante uno de los más altos efectos sentimentales posibles. Ni se da una falta de fuerza en el sentimiento ni existe obstáculo alguno para que este sentimiento desemboque en la voluntad; pero se ve, más bien, que existen condiciones en las cuales nuestros sentimientos no ofrecen tendencia alguna a provocar movimientos en el mundo de la voluntad y de la acción. Pero también existen otras formas de sentimientos fuertes, afines a los provocados por las obras de arte, que tampoco incitan, por lo general, a ningún acto de voluntad. El sentimiento de la naturaleza es uno de ellos. Y tampoco el disfrute de la alegría social en la contemplación de fiestas y juegos necesita despertar ningún afán de participar en ellos, aunque el goce sea muy intenso.

Suplemento: La teleología interna de la conexión estructural de los sentimientos termina en formaciones objetivas

La teleología inmanente al curso sentimental encuentra su término en la creación y en la vivencia sentimental de formaciones objetivas. Las acciones del mundo exterior parecen interferir constantemente de modo perturbador en la legalidad propio del curso sentimental. Si nos sentimos unidos con la naturaleza, también encontramos en ella "momentos" que tienden a destruir esa unión. Nos parece que en la naturaleza hay algo que nos es extraño, algo de lo que nunca podremos percatarnos por el sentimiento; existe en ella una "legalidad" que nada tiene que ver con la legalidad de nuestra vida afectiva. Adquirimos conciencia del abismo que existe entre nosotros y la naturaleza. Pero no sólo en la naturaleza, sino también en nosotros encontramos elementos que perturban la armonía. Mientras nos entregamos a la naturaleza despiertan recuerdos, surgen sentimientos que no están en la naturaleza, que pertenecen por completo a nuestro propio yo. Pensamos repentinamente en una ofensa que se nos ha hecho y nos indignamos; pensamos en sucesos futuros; surgen esperanzas y temores. ¿Qué sabe de todo esto la naturaleza, sumida en su sopor, mientras que nosotros nos atormentamos con nuestros pensamientos? El hombre en su egotismo es ajeno a la naturaleza, la unidad está rota. Así como estas contradicciones entre el yo propio y la objetividad dada empujan a los hombres a buscar la forma de unidad superior representada por el valor, trata también, por otra parte, de restablecer la unidad dentro de sí mismo creando nuevas formaciones objetivas en su fantasía. Se originan obras de arte en las que se ha anulado la divergencia entre la interna legalidad de la vida afectiva y la legalidad externa. Se dispone lo intuible en nuevas formas, en nuevas legalidades, formas que albergan por primera vez la posibilidad de enlazarse con un complejo afectivo unitario o con un curso sentimental unitario. Así es como se nos aclaran de manera completa las relaciones estructurales

entre los sentimientos. En la contemplación artística los sentimientos se suceden unos a otros en internas relaciones esructurales con arreglo a ley; todos estos sentimientos constituyen un todo. Este todo lo podemos revivir nosotros en una situación sentimental, en una intrincación de todas nuestras vivencias diversas, y todos los sentimientos diferentes, íntimamente ligados entre sí, se entretejen en un resultado total, en un estado de ánimo total. A menudo, como, por ejemplo, en la música, también resuena una determinada situación sentimental, que es vivida por completo en una sucesión, hasta que, por último, retorna la misma situación sentimental que ahora, conducida a través de diversos estadios, llega a conciencia plena. Con una analogía muy lejana con el proceso cognoscitivo se podría decir que el sentimiento total encuentra su cumplimiento en los estadios singulares, que el sentimiento total se ha convertido en un todo porque todo ha encontrado su cumplimiento. Son las variaciones de un mismo tema en la música, y el retorno o la aclaración plena del tema al final representa la expresión de lo aludido. Lo que se halla implícitamente en un sentimiento total es llevado explícitamente a conciencia en una sucesión "legal" para convertirse luego en una unidad más alta. Así, puede ser misión del arte llevar a una vivencia "distinta"[*16] las unidades estructurales afectivas existentes en cada hombre. El medio más fuerte para esto es el contraste. Parece que otros sentimientos quisieran oponerse y penetrar en la situación sentimental dada, pero precisamente en esta lucha la situación se hace más pura, más consciente. Es posible que constituya una ley de la vida afectiva que solamente en lucha con otros sentimientos puede llegar a plena conciencia un sentimiento total y encontrar su cumplimiento o colmo.

Desde este punto podemos dirigir una mirada a la teleología de la vida afectiva. En la vida afectiva estética el medio y el fin no son algos entre sí extraños, no existen medios en sí indiferentes para un fin precioso. El fin es, precisamente, el todo estructural. Este todo no es, sin embargo, una abstracción, un concepto, tampoco una "información"[*17] categorial de elementos en sí dispares, sino que el todo mismo se nos ofrece en una vivencia en su totalidad, es realizado en una conexión estructural de elementos emotivos que se dan al mismo tiempo.

Surge la cuestión, para el esteta, de cómo debe estar constituido un todo que se da intuitivamente para que los sentimientos producidos puedan hallarse entre sí formando una unidad estructural. Si no hubiera ninguna relación interna entre intuición y sentimiento no sería posible ningún arte. Todo arte presupone necesariamente ciertas uniformidades en las relaciones internas entre sentimiento e intuición. Es necesario que situaciones sentimentales iguales bajo las mismas circunstancias se hallen en relación estructural con uniformidades de la intuición. Así tenemos en el arte ciertas uniformidades tales como el ritmo, la variación de un mismo tema, la línea melódica, la simetría, que "explicitan", explican en formas diferentes igualdades de la situación sentimental y las llevan a conciencia.

Si es cierto que la interna legalidad del curso sentimental encuentra su acabamiento y

perfección en el arte, también es, por lo demás, tarea del hombre conformar el curso de sus relaciones afectivas en una unidad completa, convertirse en una unidad afectiva cerrada en sí misma. La historia nos muestra los incesantes esfuerzos de los hombres para estilizarse. No cree el hombre que pueda conformar la totalidad de sus reacciones afectivas en una unidad. Sólo en la unidad de una gran pasión podría él también llegar a unidad. Todo lo pequeño, mezquino, tiene que desaparecer. Sin embargo, al negar sus reacciones afectivas en favor de su pasión, el hombre no puede encontrar reposo; la complicada diversidad de sus reacciones afectivas es la que en totalidad empuja hacia una configuración unitaria. Los grandes artistas son los que traen a conciencia de los hombres sentimientos y situaciones sentimentales de otro género, empujan a los hombres a buscar una nueva unidad afectiva a base de elementos afectivos inéditos. Se forman tipos afectivos de épocas completas, de pueblos enteros; junto a esto el individuo trata de realizar la unidad afectiva que le es propia. Los modos de la expresión afectiva cobran su forma propia a base de esta unificación emotiva. En las artes plásticas, en el estilo teatral, en el trato de la vida, surge una cierta unidad de los movimientos exteriores como expresión de la interna unidad afectiva.

Por fin, el sistema estructural de los sentimientos de valor encuentra su culminación en ciertos sistemas axiológicos objetivos y universales. Todo el cosmos es abarcado desde un punto de vista unitario de valor. Es bueno o es malo, o encierra un principio del bien y otro del mal. O se destacan dentro de este mundo hechos, calificados de buenos o de malos, y todo el resto es apreciado por referencia a estos hechos. O se crean formas trascendentes que son las que dan su pleno valor a las cosas de acá abajo. Surgen grandes estados sentimentales unitarios de tinte axiológico, tales como el pesimismo o el optimismo. Según la unión interna con las reacciones diversas del egotismo, esos estados sentimentales adquieren su matiz peculiar. Puede tratarse de un pesimismo desesperado, de un pesimismo colérico, de un pesimismo triste y tranquilo, o melancólico y compasivo. Pero tampoco el deseo puede encontrar satisfacción limitándose a un gran sentimiento axiológico, pues también la totalidad de los sentimientos de valor empuja hacia una configuración unitaria. El hombre se afana tras conexiones objetivas entre los valores en las que encuentre su expresión la diversidad de sus sentimientos axiológicos, sus aprobaciones y reprobaciones, su sentimiento de lo bello y de lo odioso, de lo bueno y de lo malo, y todos los demás sentimientos a este tenor, en todas sus gradaciones y matices. Y las “conexiones de fin” que surgen en la actitud volitiva prestan a los valores su unidad sistemática y consuman objetivamente la conexión estructural interna de los sentimientos de valor.

II. EL QUERER

[Fragmento primero]

1. *Amplitud de sus vivencias*

Entiendo por querer un determinado modo de actitud que se ofrece en una gran variedad de vivencias y en el cual surge una conexión de vivencias determinadas. Nos percatamos —*innewerden*— en estas vivencias de una intención encaminada a la realización de una situación. Esto no tiene comparación posible con las relaciones que se dan en el "representar" y fundamentar dentro de la captación objetiva ni con la alegría por algo o la pena por algo que se nos ofrece en el sentimiento. Lo mismo que esos otros dos modos de la actitud anímica el querer apunta una relación a un contenido; este contenido es "lo objetivo" —el objeto— que es querido; el proceso se refiere a esta objetividad. Es una actitud, pero su peculiaridad puede ser tan sólo vivida y no expresada en conceptos. Al decir que representa una intención, una dirección a la realización de un objeto, un operar como causa, o al decir que se propone un fin que hay que realizar, con todo ello no hago más que indicar esta actitud indefinible; supongo que esta actitud se refiere a un contenido en el modo determinado de tendencia de realización y aplico para la designación de esta actitud categorías que tienen su origen, precisamente, en el querer. Destaquemos este rasgo, que como tal no se presenta en una vivencia en cuanto tal, y entonces podremos designarlo como una actividad, como un componente de la conexión psíquica. Allí donde el querer se presenta como constituyendo la vivencia se refiere siempre a un contenido que debe ser realizado y por eso lo designamos como actitud. Se presenta en una gradación de estados determinada por la marcha en su diferenciación. Tales estados son el impulso, la aspiración, la decisión, la conexión volitiva.

Pero al presentarse esta intención en ciertas circunstancias, en la "co-operación" entre individuos, surgen otros estados condicionados también por ella y que deben de ser atribuidos a la misma actitud. Las circunstancias en que el querer se presenta de alguna forma pueden impedir, obstaculizar la intención que contiene: surge una conciencia de resistencia, el mundo exterior ejerce presión sobre nosotros. No es necesario que este impedimento provoque en cada caso un desagrado; hay a quienes no les molesta ser perturbados en su trabajo, y, en todo caso, la conciencia que tenemos del impedimento se distingue del sentimiento de desagrado que de ella surge. De la "co-operación" entre individuos nace una relación especial cuando, por el contrato o la promesa, o por la naturaleza misma de la relación, se produce una vinculación de voluntades que fuerza a ciertas acciones o las prohíbe. Es totalmente indiferente a nuestro propósito el modo como se entienden psicológicamente el impedimento exterior y la vinculación interna. Según un uso muy extendido del lenguaje se suele designar como sentimiento al percatarse de estas modificaciones de la actitud volitiva; se designa la conciencia del impedimento o de la vinculación como el sentimiento correspondiente. Sin duda alguna, acompaña a menudo a estas modificaciones de la actitud volitiva una sensación de desagrado. El impedimento se siente desagradablemente y la vinculación provoca nuestro disgusto como limitación. Pero no es cierto que todo impedimento o vinculación se sienta

como presión molesta o como limitación. Existe una dicha de la limitación, y la vinculación de la vida a reglas fijas produce una satisfacción frente al relajo. Por eso habrá de distinguirse la conciencia del impedimento de la vinculación de los sentimientos de desagrado que la puedan acompañar. Estos sentimientos no apuntan directamente hacia el objeto que impide o hacia la obligación que vincula, sino hacia el impedimento, hacia la vinculación. Esto basta para que ocupen un lugar importante en el nexo de relaciones que se basa en la actitud volitiva. Porque todas estas clases diferentes de vivencia que hemos distinguido constituyen una conexión que designamos como conexión volitiva.

Son miembros de un todo, en el que ocupan un determinado lugar. Cada una de estas vivencias se halla con respecto a la conexión volitiva en una relación cuya naturaleza está determinada por la peculiar actitud volitiva. Vivencias a años de distancia pueden unirse entre sí merced a estas relaciones. Miguel Ángel edifica la Basílica de San Pedro. Se producen grandes interrupciones, se introducen nuevos planes. Pero a través de todas estas separaciones encontramos innumerables actos de voluntad relacionados entre sí por la intención dada. La propuesta del fin tiene como consecuencia a la decisión sobre los medios, son necesarios medios de medios, se presentan obstáculos, surgen vinculaciones pactadas. He aquí un todo muy compuesto en el cual, a través de años, los actos singulares se hallan condicionados por una intención, y a través de todos ellos circulan los tipos de relación condicionados por el carácter de la actitud volitiva. Se van acomodando sentimientos, percepciones, reflexiones. Determinaciones volitivas siguen operando en sus respectivas "representaciones", que ya no son voluntad, sino que sólo poseen la aptitud de representar o de provocar la volición.

Tropezamos también aquí con una conexión estructural que se extiende a través de los procesos anímicos que aparecen o desaparecen, condicionados múltiplemente por fuera o por dentro; como una sólida trama o como un sistema de relaciones, un sistema ordinal, consecuencia de la naturaleza de la actitud.

Para penetrar en la índole de este sistema debemos analizar más al detalle estas vivencias.

2. *Análisis del querer*

La forma del querer en la que sus partes constitutivas se nos presentan con mayor discernibilidad es la que se orienta a la realización de un cambio exterior y que marcha hacia esa meta en una elección consciente de fines y medios. En la trama de la vida se requiere siempre, en primer lugar, un factor comprendido en la situación presente y que se hace valer como necesidad, fundado en disposiciones permanentes tales como instintos, deseos arraigados, pasiones; porque también la efectividad de las normas morales del obrar se halla vinculada a este material. El curso de la vida nos trae, por

fuera o por dentro, ocasiones que actúan sobre las condiciones contenidas en tales disposiciones. Estas condiciones operan el paso hacia representaciones de una situación a realizar que guarda una relación con aquellas disposiciones. Si designamos como fin esta situación a alcanzar, tenemos entonces que lo querido con este fin es una satisfacción de alguna clase, y la situación futura no es, en el fondo, más que medio para esta satisfacción. Hay que destacar, como "momento" importante, que semejante satisfacción es algo general en su relación con los objetos como medio. Puede ser buscada porque un determinado objeto despierta sentimientos de placer o porque la disposición misma busca objetos de satisfacción. La posibilidad dada de sentimientos positivos que contiene el objeto constituye el valor de éste para el sujeto.

Y como se ofrecen múltiples objetos y el recuerdo conserva los antiguos mientras se van presentando los nuevos, y como también pueden hacerse valer sucesivamente varias necesidades y conservarse la conciencia de las anteriores mientras ya están asomando las siguientes, surge así dentro de nosotros una competencia entre las representaciones de fin. A esto se añade que como siempre se trata de producir una situación futura, de provocar un cambio que sea favorable —como un medio de satisfacción— los otros aspectos de la situación, sus repercusiones en la vida afectiva e impulsiva, pueden entrar en competencia, como valores negativos, con los positivos implicados por el cambio. Con bastante frecuencia, no sé si en un cambio ardientemente deseado como medio de satisfacción me voy a sentir bien de verdad. La misma relación se da entre mi vida afectiva e impulsiva y las representaciones objetivas producidas por el encadenamiento causal de la vida: como percepciones de objetos externos, como pensamientos sobre la verificación de estados futuros, ya ofrezca un carácter seguro o incierto.

Si, pues, se nos ofrecen tan varias posibilidades de provocar cambios internos o externos para dar satisfacción a los afanes contenidos en la conexión adquirida por mi vida psíquica, cuando estas posibilidades llegan a conciencia surge entonces la elección que tiene lugar en procesos de reflexión, la cual aúna relaciones de causalidad y estimación de valores.

Aquí vemos la diferencia entre el acto de estimar valores y el de elegir o preferir. La estimación de valores no contiene en sí todavía la forzosidad de proponerse un fin determinado en un momento dado. El querer presupone la posibilidad representada de la realización de un hecho interno o externo, y la elección que tiene lugar en él y que pone término a la pugna de las representaciones de fin hace resaltar de manera especial el rasgo de autonomía o espontaneidad contenido en el querer. Las reflexiones, por su naturaleza, no tienen término; la resolución les pone término, cuando se quiere, mediante la reflexión de que es menester obrar. El factor que opera decisivamente en la resolución lo denominamos motivo.

La ejecución de la resolución encuentra su primer esquema en el nexo de medios y fines del enlace causal, tal como lo contiene la realidad, a tenor de la comprobación ya hecha de que el fin es realizable, según lo apuntaron las deliberaciones que precedieron a

la elección. Como es natural, ese esquema queda sometido a todas las modificaciones de las circunstancias que se presentan con el tiempo. Ellas pueden provocar la suspensión de la ejecución, pueden aconsejar la elección de otros medios diferentes de los previstos.

Las otras propiedades que adopta la conexión de la esfera del querer se hallan determinadas por el hecho de que la voluntad engendra "conexiones de fin"[*18] que se realizan en una comunidad. También la organización externa de la sociedad podemos considerarla aquí como abarcando semejantes "conexiones de fin". Así se manifiesta ahora el querer en la comunidad. Ésta es posible porque, tan pronto como se sale de la persona individual, el querer implica una relación de determinar y ser determinado, de mandar y de obedecer. El mandato no está sometido, por sí, a ninguna razón; puede actuar en una persona a base de los motivos intransferibles de otra, en virtud de la posibilidad de coerción que se da en la conexión causal. Esta relación fundamental del mandar y del obedecer hace posible la organización exterior de la sociedad y se consuma con el derecho coactivo del Estado. Pero las "conexiones de fin" deben albergar otra razón para la posibilidad de la cooperación. Consiste en que el fin, que sólo es realizable cooperativamente, puede apoyarse en la comunidad de la naturaleza humana y, especialmente, en aquellas propiedades que se hallan en la base de la adopción del mismo fin por todos. En esta adopción de fin se desarrolla así un hombre diferenciable del individuo empírico, que se puede destacar de él y que corresponde a la actitud teleológica.

Así surge en la esfera del querer la siguiente conexión. Ya cada satisfacción se comporta con la situación a realizar, que ella reclama, como algo general. Por lo tanto, cuando el querer se propone como fin un cambio, éste constituye lo particular con respecto a lo general del propósito, una satisfacción. Por lo tanto, también puede concebirse el querer la satisfacción como una regla que se basa en el sujeto y bajo la cual caen los diversos cambios singulares posibles que pudieran acarrear la satisfacción. Por su parte, el medio podría ser considerado, a su vez, como una regla, en cuanto que hace posible toda una serie de satisfacciones, regla a la que se subordinarían estos casos singulares. Así surge el complejo de aquellas reglas que el sujeto se impone a sí mismo para procurarse una vida satisfecha. Estas reglas presuponen las necesidades empíricas de este sujeto. Presuponen la conexión causal típica en la cual se encuentra, y determinan, de resultas, los objetos y medios. Éstas son las reglas de prudencia y de vida.

Pero la satisfacción del sujeto, tomada en su conjunto, descansa en una relación de valores ínsita en su propia vitalidad. Esta estimación de valores es primeramente individual y se lleva a cabo en la experiencia vital del sujeto.

Pero la "conexión de fin" —el nexo final— descansa en la intercambiabilidad de las fijaciones de valor de los individuos.

Así surgió, como vimos, la tarea de un sistema común de valores.

Disposiciones, leyes, reglas, se forman primeramente sobre la base de lo común que se desarrolla en algún círculo. Esta "comunidad" —*Gemeinsamkeit*— hace posible una coincidencia en las asignaciones de valores y de aquí nace el derecho consuetudinario, la moral; la técnica artística, etcétera.

Cuando esta "comunidad" se deshace, surge entonces la necesidad de un sistema racional, el ideal de derivar del orden racional de las determinaciones de valor normas y de éstas, finalmente, el orden de las prescripciones, reglas, leyes. Así nace el sistema natural de regulación de la vida. En él la norma suprema sería la que implica la mera adopción de fines dentro de la comunidad. La ley moral kantiana. Después habría que distinguir normas de cada dominio particular, en la medida en que son exigidas por el fin particular según el patrón de las relaciones axiológicas.

[Fragmento segundo]

1. *Base del querer en la captación de objetos y en el sentir*

Los actos objetivadores constituyen la base común del sentimiento y luego del querer. Porque la actitud volitiva o bien incluye en sí un objeto que es apetecido o deseado, o considerado como fin, o lleva dentro de sí una vinculación interna o una determinación exterior por algo. También se da en esta ocasión un caso límite, etcétera.

2. *Demarcación del querer y el sentir*

Resulta, pues, que dentro de la vivencia del querer encontramos un modo de actitud. Porque también tiene lugar en este caso una relación de la conexión psíquica, en la vivencia, con algo objetivo. También se presenta en este caso, en cuanto a la relación regular con un objeto dentro de la vivencia volitiva, una instancia como la explicada en el caso del sentimiento. No siempre, en el impulso y en el afán, tenemos conciencia de una objetividad determinada a la que se encaminarían. Pero esto quiere decir únicamente que, en tal caso, el objeto es algo indeterminado. Todo el mundo experimenta en una inquietud urgente, encaminada a la producción de un cambio, un afán semejante por un estado nuevo, sin que éste se halle establecido en una representación firme del fin. Y así como puede persistir un sentimiento aunque ya no se atienda a la situación subjetiva o al objeto exterior que lo provoca, porque estamos absorbidos por otra vivencia, así también la desazón interna que apunta hacia lo indeterminado, o la tensión provocada por la orientación hacia un fin pueden subsistir en las sensaciones o en los sentimientos acompañantes que representan el afán sin que éste persista.

La actitud volitiva, lo mismo que la captación de objetos, se distingue de la actitud afectiva. Sentimiento y voluntad tienen que ser considerados como actitudes diferentes y no como miembros de la misma actitud. Ya desarrollé las razones pertinentes. Si fueran miembros de una misma actitud entonces debería ocurrir que el sentimiento, cuando se diera con una intensidad suficiente, es decir, cuando traspasara el umbral necesario para que desembocara en un acto de voluntad y no hubiera ningún obstáculo que impidiera desde fuera este desemboque, tendría que transformarse en querer. Pero tenemos la demostración contraria en toda una serie de sentimientos fuertes. Y, por otra parte, deberíamos encontrar siempre el fundamento del querer en un sentimiento o en la "representación" del mismo por representación de valores. Y tampoco es éste el caso.

La acción no se presenta siempre en la conexión del afán por un bien, pues puede ser también resultado de una vinculación de la voluntad. Lo he prometido, tengo, por lo tanto, que hacerlo y me decido a hacerlo. Si en este caso formo el concepto de un valor de lealtad, de confianza, que es el que me determina, entonces tales virtudes se pueden definir únicamente por la relación interna en la cual la voluntad se siente vinculada y reconoce este vínculo como obligatorio. Si esto depende de la naturaleza de la "persona" es una cuestión insoluble y afecta a la interpretación de una situación y no a la fundamentación de la misma. Pues el puro "deber ser" que en este caso se nos presenta no puede ser derivado de un "ser".

El imperativo categórico de Kant contiene únicamente la condición lógica que hace posible una legislación moral. No está contenido en él el deber mismo que fuerza a la legislación moral. Pero se confunde la naturaleza de la legislación moral cuando se esboza un código de deberes que considera el amor a Dios o a los hombres o el afán de perfección en igual forma vinculatoria que la vinculación procedente de una obligación, y la veracidad y honradez que en ella se fundan. La violación de esta última excluye al hombre irremisiblemente de la cooperación con los demás en un orden de convivencia. La violación de los llamados "deberes de amor" excluye de la esfera de la simpatía y los llamados "deberes de perfección" del empeño común por la perfección. Estos deberes reconocen una dignidad bien diferente. Y el punto de partida de toda ética sana se halla en esta diferencia.

3. *La unidad estructural de la actitud volitiva*

El límite inferior lo constituyen las vivencias en las cuales un desagrado sin objeto se enlaza con el afán de librarse de él o cuando se presenta una mera cualidad placentera sin objeto.

Sentimiento de falta de alimento, unido a una tensión y a un afán. Esfera de los impulsos, del anhelar sin objeto. No tenemos aquí más que hechos, ninguna explicación psicológica mediante la energía o el placer. Sobre esta esfera se constituyen las unidades

estructurales particulares. Se caracterizan por la relación interna entre el acto en el cual se establece una visión del objeto o un juicio sobre él, el acto de la relación de esto con el sentimiento y el acto del afán. "Acto", mera designación de lo psíquico en lo cual se realiza una relación. Estos actos diferentes forman una unidad estructural según la ley del enlace del modo de actitud. Estos actos pueden llevar, desde un principio, el doble aspecto de la liberación de un impedimento o presión y de la realización de unidades de placer.

4. *Las etapas de la unidad estructural en la vivencia y las relaciones de las vivencias entre sí*

1. La relación estructural más baja consiste en que un objeto, que se presenta o es recordado, provoca una reacción del sentimiento y ésta se transforma en una actitud volitiva. Anhelar, tender, apetecer, desear. Predomina el "ofrecerse" de los objetos y la ingenuidad irreflexiva y la falta de conexión.

2. Se presentan juicios como determinaciones de lo objetivo. Se sopesan posibilidades de satisfacción del gusto, se comprueba la realizabilidad de la satisfacción del objeto. El querer en sentido estricto. La afinidad de esta etapa con el juicio se funda en su dependencia del juicio.

3. La aceptación complacida o la repulsión, resultado de la asignación de valor, se convierte en móvil de la acción. Acción moral en sentido estricto.

Relaciones de estas vivencias entre sí.

1. En la dirección de la serie de etapas de las unidades estructurales. Las etapas inferiores condicionan a las superiores. Y tenemos al mismo tiempo la seguridad de la decisión y su justeza para la persona en cuestión en la posibilidad de su "verificación" mediante las vivencias afectivas. Se originan muchos errores cuando se interpolan vivencias afectivas, aceptaciones, repudiaciones extrañas.

2. Enlace de las vivencias según las relaciones contenidas en la "realidad" *(Sachverhalt)* del querer de objetos.

- *1)* Fin y medio.
- *2)* Obedecer y mandar.
- *3)* Las formas de vinculación:
  - *a)* Vinculación mediante el acto común a dos personas.
  - *b)* Vinculación mediante una decisión propia. Su ampliación en el curso de la vida:
    - *a')* Mediante trabajo producido, que vincula al objeto.
    - *b')* Mediante las relaciones con otras personas.
    - *c')* Mediante la disposición establecida por una resolución de la voluntad.

Estas vinculaciones atraviesan toda la vida como consolidaciones de la vida, por un

lado, y como impedimentos de ella, por otro.

5. *El sistema de las vivencias en la actitud volitiva*[*19]

[*1] *Auffassung = apprehensio.* Kant, *Crítica del juicio,* introducción, VIII. [T.]

[*2] El "no" entre corchetes no está en el original alemán. [T.]

[*3] *Innewerden;* a este concepto aludirán en la traducción las palabras "percatarse" —con la rectificación que le impone Dilthey— y la de "cerciorarse", con este sentido restrictivo: tener certeza por dentro. [T.]

[*4] En el sentido amplio de "representar" un objeto y no en el estricto de representación psicológica. [T.]

[*5] *Erlebende Bewusstsein,* la conciencia que vive o experimenta, la conciencia momentánea. [T.]

[*6] "Realidad" lo que se refiere a la *res,* cosa, *Sachverhalt,* compostura de la cosa, manera de ser de la cosa, carácter "cosístico", rasgo "real", y no realidad en el sentido de existencia. Tampoco se puede traducir, sin más, por "contenido", pues en el contenido de la vivencia *(Inhalt)* se dan los *Sachverhalte.* [T.]

[*7] *Gleichfinden,* a la letra encontrar igual. [T.]

[*8] *Das gegenständliche Haben.* Si la captación de objetos supone un darse cuenta, de alguna manera, de los mismos, aprehensibles, el sentimiento y la voluntad apuntan a una relación más plena con el objeto, a una posesión. [T.]

[*9] Nos decidimos a emplear estos términos, en lugar de placer y dolor, que pueden ser sensaciones. Agrado y desagrado hacen referencia a la "toma de posición" del sujeto. El lector comprenderá las dificultades inherentes a la traducción de la terminología "sentimental" de un idioma tan distante del español como el alemán. Hay que hacer, pues son inevitables, numerosos equilibrios. [T.]

[*10] *Innewerden,* percatarse, literalmente, adentrarse, sentir una cosa por dentro. De aquí su semejanza con el sentir. En español, no "sentimiento" sino "sensación". [T.]

[*11] *Nachfühlen.* Nos valemos del guión para que no se piense en el resentimiento y se atenga uno a la literalidad. Resentir, volver a sentir un sentimiento ajeno —*nachfühlen*— como *nachbilden* es reproducir, imitar. Pero todo esto tiene bastante poco sentido en español: la palabra *revivir* nos saca de apuros decorosamente. [T.]

[*12] Objetivo aquí en el sentido de objetividad *versus* subjetividad. Pero no unas líneas más abajo. [T.]

[*13] En alemán: *Lebenswerte,* valores de vida; *Wirkungswerte,* valores de efectividad; *Eigenwerte,* valores propios. En el apartado 3 se definen. [T.]

[*14] El alemán nos puede hacer la mala pasada de emplear el término latino para designar diferentemente algo que en nuestro idioma se designa con la misma palabra. Así, en este caso, con "representar", según la clara significación de hacer las veces de otro, y representación como concepto psicológico. *Representation* y *Vorstellung.* Igual nos ocurre otras veces con *objetiv* y *gegenständlich.* Recurrimos, en ayuda, a las comillas, al contexto y al juicio alerta del lector. [T.]

[*15] Decimos, por una vez, captar, en paralelo con sentir y querer, para marcar, según la intención del autor, el sentido activo de la "actitud". En realidad se trata "casi" de las facultades clásicas: entendimiento, sentimiento y voluntad, que para Kant seguían siendo irreductibles, pero no así para Dilthey. Decimos "casi" porque en la captación *(Auffassen)* de Dilthey entra también la "comprensión" que nos suministra la vivencia. [T.]

[*16] En el sentido cartesiano. [T.]

[*17] Dar forma. [T.]

[*18] *Zweckzusammenhang* —conexión de fin— y *Wirkunszusammenhang* —conexión de efectividad— son dos conceptos capitales en Dilthey. Las denominaciones kantianas *nexus finalis* y *nexus effectivus* (*Crítica del juicio* § 65) responden a una conceptuación diferente: la del nexo constituido por las causas finales y la del nexo constituido por las causas eficientes. En Dilthey *Zweckzusammenhang* oscila entre una mera conexión de fines como es, por ejemplo, el derecho, la religión en abstracto, y un nexo final como es, por ejemplo, la actividad científica. Por otro lado, *Wirkunszusammenhang,* siendo una conexión de efectividad, lleva inmanente una teleología. No puede, pues, establecerse paralelo con las designaciones kantianas, al contrario, el estudio de esta diferencia sería muy instructivo. Pero como las expresiones castellanas correspondientes —nexo final y nexo efectivo— son muy cómodas, las emplearemos, después de hecha esta salvedad, para traducir los dos conceptos diltheyanos. [T.]

[*19] En este punto se interrumpe el manuscrito. [T.]

ACERCA DE LA TEORÍA DEL SABER

1. EL SIGUIENTE análisis de las operaciones lógicas tiene un objeto limitado por la tarea misma de la fundamentación. Pretende responder a la cuestión acerca de la posibilidad de un saber objetivo necesario en el sentido indicado. Todo conocimiento de la realidad descansa en la conciencia de la realidad de la autopercepción y en el reconocimiento de realidad a los objetos que se presentan en la percepción sensible. Ahora bien, como el curso de las percepciones sensibles obliga a distinguir las imágenes singulares del objeto a que se refieren, surge de esto la necesidad de "interpolar" una condición de las imágenes singulares mediante la cual se hacen éstas "construibles". Así, la ingenua fe sensible se ve obligada a "interpolar" la relación de las imágenes con los órganos de los sentidos y con una condición de las mismas que haga concebible la vinculación de la percepción a estas imágenes y la necesidad de hacer valer las relaciones contenidas en ellas, y "construible" su sucesión y coexistencia. La física y la fisiología "construyen" esta condición, independiente de nosotros, como un orden según leyes de los fenómenos, que resulta de la coexistencia y sucesión de las imágenes. Las ciencias naturales, lo mismo que las históricas, establecen dos supuestos: retienen, en primer lugar, el "momento" de "lo dado", que es inherente a todas las percepciones sensibles, mientras reconocen una condición de sus experiencias independiente de la conciencia singular empírica. Y luego presuponen que nuestro pensamiento, en la medida en que avanza según las formas y las reglas a que se vincula la conciencia de evidencia, conduce a un saber que nos hace conocer la "legalidad" de eso que es independiente de nosotros. En la medida en que el investigador de la naturaleza o el historiador permanece en este punto de vista y no pasa a cualquier interpretación crítica del saber como un sistema de juicios acerca de los contenidos inmanentes a la conciencia y de sus relaciones, surgen dos cuestiones. ¿Puede legitimarse el supuesto de "un trascendente" del sujeto empírico y, en caso afirmativo, en qué se funda el que las operaciones de nuestro pensamiento sean capaces de captar esta realidad independiente de nosotros? Esta última cuestión surge también con referencia a las operaciones del pensamiento por las cuales las autopercepciones se enlazan en conocimientos. De la solución de esta cuestión se trata en el siguiente análisis de la "legalidad" de nuestro pensar. El método con el cual trato de resolverla consiste en la comparación de los procesos mentales que tienen lugar en los diversos dominios del conocimiento de la realidad, de la determinación de valores y del establecimiento de reglas. Las operaciones lógicas primarias que se presentan en estos diversos campos del saber se nos ofrecen como las mismas que, más allá del pensamiento discursivo, operan en la producción de las percepciones sensibles. Tienen como supuesto suyo la naturaleza "relacionante" del pensar pero, según su índole particular, no consisten más que en un

“hacer consciente” las relaciones de lo dado. Se pueden reconducir a ellas, luego, las formas y leyes del pensamiento discursivo. De este modo el problema de cómo sea posible el conocimiento de la realidad mediante los recursos del pensar se reduce a otro problema previo: qué fundamento nos asiste para reducir “lo dado” de nuestro conocimiento de la realidad a una condición que se halla separada del sujeto individual de la percepción y del pensar.

2. A los tres modos de actitud del espíritu en la esfera del conocimiento, en la del sentimiento y del impulso y en la del querer corresponden tres clases distintas de saber.

Nos apoyamos, primeramente, en un resultado de la fenomenología del saber. Tres modos distintos de actitud de la vida anímica se hallan respectivamente en la base del sistema del conocimiento de la realidad, del sistema de nuestras fijaciones de valores y del de nuestro establecimiento de reglas. Esos tres tipos de actitud encuentran su expresión directa en el lenguaje. Así, la actitud afectiva se expresa en la exclamación y la actitud volitiva en el imperativo. También se entiende por sí mismo que la actitud afectiva, lo mismo que la volitiva y la que se da en la percepción de un objeto, puede ser, a su vez, objeto del juicio que se refiere a ese estado. Ocurre esto cuando se relaciona el estado con el sujeto en el que tiene lugar. Así surge un juicio en el cual se objetiva una autopercepción. Y es lo mismo que esta autopercepción se refiera a un estado de la esfera intelectual, del sentimiento o de la voluntad. La proposición “voy a obrar según mi convicción”, no significa juicio alguno. Pero el estado de semejante determinación interna de la voluntad puede cobrar expresión en un juicio acerca de la percepción interna. Pero otra cosa ocurre cuando, en vez de ser el proceso mismo objeto de un juicio perceptivo, se expresa lo peculiar de la actitud afectiva o volitiva. En este caso se hace posible un saber de validez universal cuando se expresan, con generalidad, las relaciones contenidas en la actitud afectiva o en la volitiva, y se reducen a razones sostenibles. Porque el estado afectivo singular inhiere al ser individual del sujeto y su juicio no tiene validez alguna para otros. Es intransferible. Igualmente intransferible resulta el contenido de una decisión o de un mandato. Aquel a quien se dirige el mandato ni debe ni puede repetir éste dentro de sí mismo, sino que la relación volitiva entre dos personas contenida en el mandato hace posible que éste se cumpla. Sólo, pues, en la medida en que las relaciones comprendidas en la actitud afectiva y en la volitiva se expresan con un carácter general, pueden convertirse en objetos de un saber con validez universal. Dentro de la esfera del querer encontramos dos clases de este saber, lo que se debe a la naturaleza particular del querer. Éste puede consistir en una determinación de fin, en la cual el sujeto se determina a sí mismo o se orienta por la determinación de otro. Así nace el concepto de fin o de bien y, por otra parte, de prescripción, regla o norma. Y como la actitud afectiva actúa de un modo determinante sobre el querer, resulta que la asignación de valor constituye el supuesto de la adopción de fin. Pero no en el sentido de que los valores, como tales, se trasmuten en la esfera del querer en fines o bienes. La naturaleza del querer se hace valer

más bien, con independencia, en la elaboración de la teoría de los bienes. Un valor es para mí lo que yo he vivido en el sentimiento como valioso, o lo que yo puedo "revivir". Un bien, en sentido estricto, es solamente aquello que mi voluntad puede proponerse como fin. El bien tiene que ser alcanzable. La adopción de fin que implica tiene que ser compatible, en la conexión de vida, con otras adopciones de fines más importantes. Así ocurre, pues, que el querer tiene como contenido suyo, en relativa autonomía, la adopción de fin o de bien y la de la regla o norma. Si se eleva a universalidad la relación individual e intransferible contenida en el sentimiento o en el querer, en ese caso serán posibles enunciados que tendrán como objeto de su enunciación la índole peculiar de la actitud en el sentimiento, en la adopción de fin, en la regla. No enuncian algo que ocurre, no afirman ni la realidad del proceso en que se siente o se quiere, ni tampoco la existencia de valores o de relaciones axiológicas, de fines o de prescripciones. Expresan la relación de los valores que se funda en las estimaciones de valor, la jerarquía de bienes determinada por la adopción de fin, la obligación establecida por la regla o la norma. Cuando se expresa la validez universal de un valor o se sopesan valores, surgen entonces o se expresa la vinculación de un círculo de sujetos con un modo de proceder expresable con universalidad.

Así nacen las siguientes formas fundamentales de enunciados y del saber. El conocimiento de la realidad —o simplemente el conocimiento, si se entiende la expresión en su sentido original— tiene como objeto suyo lo dado y trata de constatar semejante realidad y sus propiedades. Por muy tajante que sea la diferencia entre las ciencias lógicas y matemáticas por un lado, y las que tienen por objeto la naturaleza o el mundo histórico social humano, por otro, todas ellas se originan en la actitud dirigida al conocimiento de la realidad; y hasta en su desarrollo más abstracto constituyen un sistema de medios para ella. Las relaciones categoriales propias del sistema del conocimiento de la realidad son: realidad, cosa, propiedades, estados, acción, pasión. Este conocimiento de la realidad constituye el fundamento para todas las determinaciones de valor. Porque, lo mismo la fijación de los valores vitales que la valoración de las realidades externas, se refieren a realidades, que constituyen el cimiento para la asignación del valor. En el primer caso tenemos la realidad ofrecida en la autopercepción, en el segundo, la que se nos da en la percepción externa. Pero la estimación misma de valor no es un enunciado sobre algo que tiene lugar; no se desliza en las categorías del conocimiento de la realidad: se nos presenta una nueva actitud del sujeto, afincada en el sentimiento: a esta actitud se "le dan" las relaciones de valor, estimación o jerarquía. Estas relaciones tienen que ser objetivadas para que puedan producirse juicios de valor. Si lo que se enuncia como relación tiene como base suya la realidad, es, sin embargo, algo que sólo se da en la actitud afectiva. Lo mismo ocurre con el saber válido acerca de fines. Éste depende, en su validez, del sistema de valores. Pues este sistema condiciona la solución de la cuestión de la jerarquía de los fines o de los bienes y la del bien sumo. La validez de un enunciado en este dominio descansa en que las relaciones se enuncian

dentro de una conexión de fines elevada de este modo a validez objetiva. Lo exigido por semejante conexión general de fines sólo puede ser expresado en una regla. Subrayemos una vez más la conexión que existe entre la adopción de fines, que se verifica en el querer, y el establecimiento de reglas. Ya toda satisfacción se comporta, con respecto al estado a realizar que le sirve como medio, como lo universal con lo particular. Cuando el querer se propone como fin un cambio, entonces éste representa lo particular con respecto a lo universal de una satisfacción perseguida. Por lo tanto, el querer la satisfacción puede ser considerado como el establecimiento de una regla dentro de la cual se subsumen los diversos cambios posibles que pueden acarrear la satisfacción. Así la regla es la forma del saber válido en que se expresa la naturaleza del querer.

En este punto se resuelve también la cuestión de en qué medida prescripciones, reglas y normas pueden ser designadas como saber. En la vida corriente decimos que sabíamos o no sabíamos de una regla o de una prescripción. Pero esto expresa únicamente el conocimiento del hecho de que yo sabía de una regla gramatical o que estaba enterado de la relación de una instancia autorizada con el decreto de la prescripción y del contenido de ésta. Pero si examino la conexión en la cual reglas o prescripciones logran validez, a base de suposiciones válidas, dentro de un ámbito de fines, en ese caso las normas, las reglas, o las mismas prescripciones legales se elevan a la condición de un saber objetivamente necesario y de validez universal. Ese saber expresa una obligación racionalmente fundada. El afán por buscar semejante conexión, en la cual las prescripciones legales se elevan a la condición de esa clase de saber y se aseguran, de ese modo, racionalmente, ha originado el derecho natural. Y prescripción, regla y norma no pueden considerarse como juicios en sentido estricto. Porque no dicen que "exista" una prescripción sino que "vale". El deber ser, con el contenido prescrito, no es predicado. Si, por el contrario, considerara la proposición en tal sentido, en ese caso cancelaría lo que quería expresar en ella, a saber, la "vinculación" por la prescripción, la regla o la norma.

La diversidad de la actitud en nuestros tres campos del saber también se manifiesta en lo siguiente: el saber acerca de los "valores vitales" como de los "valores útiles" de las cosas exteriores es inseparable de una repercusión de esta asignación de valor en el sentimiento y engendra cambios en la asignación de valor. La teoría es como el eslabón entre las primeras asignaciones de valor de la conciencia empírica ingenua y las de la actitud de la vida que, por autognosis, se ha esclarecido a sí misma. Y esa teoría discurre en virtud de las estimaciones que se fundan en la actitud afectiva. Del mismo modo, en el dominio de la voluntad se persigue el paso, a través de la teoría, de las prescripciones positivas de la costumbre, del derecho, de la religiosidad, a una conexión válida. La meta final de la teoría es también, en este caso, una conexión de validez universal entre asignación de valor, adopción de fines y establecimiento de reglas.

3. Consideremos ahora las operaciones del pensamiento en los tres campos. La

descripción de los procesos que nos llevan a un saber objetivo necesario nos mostró, en cada uno de esos campos, la misma marcha. El comienzo se halla en lo individual y accidental de la vivencia singular: la reflexión, la duda, la disputa engendran en cada uno de los campos el afán por un saber objetivo necesario. Lo que se busca es: la realidad objetiva, un patrón absoluto para la estimación de valores, un bien supremo, una norma de validez incondicional del obrar. Aquella dirección hacia lo absoluto o incondicionado que constituía para Kant la marca de la razón teórica, se hace valer por igual en las tres esferas del saber. A esto se debe que la interpretación avance de relación en relación sin alcanzar jamás, por lo que sabemos, su meta. A la voluntad de saber, a la conexión de fin que es el saber, al afán de abarcar en un saber válido el ideal de lo verdadero, de lo valioso y de lo bueno corresponde, como propiedad fundamental de todos los procesos de producción de saber válido, el paso de una relación a otra, camino de esa meta. De este carácter general del proceso cognoscitivo dependen la conexión mental y las leyes del pensamiento.

4. La propiedad más general del pensar, que encontramos en todos los campos de su actividad, se puede designar con las expresiones síntesis, enlace, relación. Todas estas palabras expresan una actividad por la que lo múltiple se abarca en unidad. La expresión "unión" o "síntesis" designa en este caso todo género de relación entre contenidos diversos: el separar o el negar cae, por lo tanto, bajo este concepto de función sintética lo mismo que el enlazar en sentido estricto. Por eso la expresión "relacionar" corresponde mejor a lo que se quiere decir.

En la actividad relacionadora se entrelazan operaciones diferentes. Distinguimos, encontramos semejanza o igualdad y captamos grados de diferencia. Resumiendo, designamos estas operaciones como "comparar". Mediante ellas surge la conciencia de la diversidad de lo dado. Así se hace posible la actividad de separar y de unir. Los sonidos de una melodía son captados por mí en su diversidad. Son, por lo tanto, separables y pueden ser enlazados a su vez en la melodía. En una cosa separamos lo que de ella se nos ofrece en los diferentes sentidos, color, olor, gusto, y lo volvemos a unir. Por todas partes se nos presenta el cambio de la atención según la dirección e intensidad. Y sobre ella descansa, también, el paso al proceso de abstracción por medio de los procesos elementales indicados. La atención, al recorrer una serie de cosas, naturalezas, procesos, puede orientarse a aquello en lo cual son una cosa, mientras que prescinde de aquello en que son diferentes.

Estas operaciones del comparar, unir y separar se contienen luego en la conciencia de la identidad de un objeto, lo mismo que en la formación de representaciones abstractas. Yo renuevo la imagen perceptiva de un cuadro tantas veces como mi mirada se dirige nuevamente al mismo. En ello soy consciente de que los actos perceptivos son diferentes entre sí pero experimento, al mismo tiempo, que su contenido sigue siendo el mismo: así capto el objeto como idéntico; cobro conciencia de la identidad del objeto consigo mismo

y de la diferencia entre los actos de captación. Y, por muy diversos que puedan ser los procesos en que surgen representaciones abstractas, siempre se contienen en ellos las mismas operaciones del distinguir, encontrar igual, separar, unir. Permiten captar las relaciones en lo singular empíricamente dado. Se vive un lapso de tiempo, se capta una distancia. En toda clase de saber se encuentran esas operaciones. La estimación de valores se lleva a cabo mediante la operación de encontrar igualdad o desigualdad y la de fijación del grado. Igualmente ocurre con la preferencia en los actos del querer. Estas actividades son comunes a todo pensamiento discursivo. Entendemos como tal el vinculado al lenguaje o a un sistema de signos análogo, como el de los números. Pero también las formaciones perceptivas o representativas, a las que se refiere el pensamiento, pueden ser reducidas a estas operaciones, que serían su condición. Nada quiere decir esto acerca de cómo se originan la percepción sensible, la conciencia de los objetos o las representaciones abstractas. A la psicología corresponde indagar la naturaleza de tales procesos. Desde el punto de vista lógico y de la teoría del saber se trata únicamente del modo en que los procesos mediante los cuales se enlazan, en las formaciones superiores, las series espaciales y temporales de impresiones o de procesos internos que se presentan como dados, pueden ser considerados como operados por las actividades antedichas. Cualesquiera que sean los procesos, son equivalentes a los de las operaciones lógicas indicadas. Éste y no otro es el sentido de las conclusiones inconscientes en que surge nuestra imagen perceptiva. La prueba de ello la tenemos en que las percepciones sensibles y, especialmente, las ilusiones de los sentidos se explican bajo la condición de esas operaciones lógicas primarias.

Se sobrentiende también que hay que tener en cuenta los procesos de asociación y reproducción, como medios para juntar, evocar y hacer posible, de este modo, la actuación de las operaciones lógicas. El único supuesto gnoseológico en este caso es el de la "representación" relativa de las percepciones por las imágenes mnémicas. Y tampoco la atención, como potenciación de la conciencia y cambio en su distribución, acarrea como consecuencia cambio alguno en los hechos captados.

Finalmente, las operaciones que hemos designado como operaciones lógicas primarias, entran en cada uno de los modos de actitud psíquica bajo el dominio de las categorías establecidas en cada una de ellas, y que expresan las relaciones de contenido dentro de cada tipo de actitud. También estas categorías, lo mismo que las actividades mentales formales elementales, condicionan ya la formación de las representaciones que se hallan en la base del pensamiento discursivo. Expresan las formas relacionales implicadas en la actitud y mediante las cuales se construye la copertenencia objetiva necesaria de los contenidos dentro de esta actitud. Realidad, valor y fin son las categorías fundamentales que se presentan, respectivamente, dentro de los tres tipos de actitud.

Así se distinguen las categorías en dos clases. Aquellas que se abstraen de las operaciones formales del pensamiento: diferencia, semejanza, igualdad, grado, identidad, unidad, multiplicidad, totalidad, y las que expresan, dentro del modo de actitud

correspondiente, la copertenencia objetiva necesaria de los contenidos que ella implica. Tales son las categorías de realidad, la de cosa, la de causalidad, la de valor, la de fin, la de medio. A ellas se adhieren luego, determinadas por el ulterior armazón del saber, otras categorías objetivas; también formales, que serán señaladas en su lugar. Ni es posible delimitar un número determinado de categorías ni establecer un orden definitivo de sus relaciones recíprocas.

5. Las operaciones lógicas formales elementales no captan contenidos, objetos, procesos, sino relaciones. Por esto representan aportaciones del pensar. Sin embargo, desde el punto de vista crítico de su valor de verdad muestran afinidad con las percepciones. Coloco dos matices de gris uno junto a otro. La percepción de cada uno de estos dos matices, el carácter inmediato de lo dado en el contenido de esta percepción, la vinculación de la captación a lo dado, todo esto se vuelve a producir al tratar yo de captar la diferencia entre los dos matices. Así el pensar la diferencia representa, por su valor de verdad, una percepción de segundo grado, como la designé antes. Ambas percepciones constituyen las condiciones bajo las cuales es posible observar la diferencia. Cuando los sonidos se siguen distanciados se cumplen las condiciones en las cuales se presenta la actividad de la conciencia que los separa entre sí. Cuando cualidades de procedencia diversa se hallan unidas en un objeto, se cumplen también las condiciones para separarlas y destacarlas de la conexión de la representación del objeto. Y si bien en este caso la actividad de la conciencia consistente en separar y volver a unir posee una libertad formal mayor, se halla también, sin embargo, determinada en su contenido por una necesidad objetiva. Un agregado de impresiones se desprende de su contorno y se mueve en el espacio. Así se separa de su contorno. Cuando expreso su separación de los objetos del contorno, no hago sino elevar a conciencia lo que de hecho tiene lugar. De la tarea establecida por la conexión de fin que es el pensar —fin que se determina como producción de un saber objetivo válido—, y a cuya solución se encaminan sin cesar los procesos orientados hacia ese fin, derivo otras propiedades del pensamiento. Son las condiciones a que se halla vinculada la solución de la cuestión. La meta del pensar consiste en marchar de la condicionalidad de lo dado y de la relatividad implicada por ella al saber objetivo necesario. De aquí resulta que las relaciones pueden ser extendidas siempre a nuevos miembros.

ESTRUCTURACIÓN DEL MUNDO HISTÓRICO POR LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

DEMARCACIÓN DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU[*1]

EN LAS ÚLTIMAS décadas han tenido lugar interesantes debates en torno a la naturaleza de las ciencias del espíritu y, en especial, de la historia. ¿Cómo es posible separar las ciencias del espíritu de las ciencias de la naturaleza? ¿Dónde radica la esencia de la historia y su diferencia de otras ciencias? ¿Es posible alcanzar un saber histórico objetivo? Sin pretender intervenir polémicamente entre los diversos puntos de vista, expongo a continuación algunas observaciones pertinentes.

1. Comienzo con la cuestión de cómo es posible delimitar las ciencias naturales con respecto a la otra clase de ciencias, ya se escoja para designar a estas últimas la denominación de "ciencias del espíritu" o de "ciencias culturales". La respuesta a la cuestión no es asunto de especulación, pues tiene su fundamento firme en un gran hecho. Junto a las ciencias naturales se ha desenvuelto espontáneamente, impuesto por las tareas mismas de la vida, un grupo de conocimientos que se hallan enlazados entre sí por razones de afinidad y de fundación recíproca. La historia, la economía política, las ciencias del derecho y del Estado, la ciencia de la religión, el estudio de la literatura y de la poesía, del arte y de la música, la concepción filosófica del mundo, ya sean como teoría, ya como conocimiento del transcurso histórico, componen tales ciencias.

¿Dónde reside el parentesco entre las mismas? Trataré de llegar a algo último que les sea común. Todas estas ciencias se refieren a los hombres, a sus relaciones entre sí y con la naturaleza exterior. Prescindo de momento de toda explicación gnoseológica acerca del valor de realidad de esta aportación que nos presenta la experiencia. Semejante explicación podremos pedirla más tarde; porque conceptos tales como realidad, objetividad, pueden explicarse, por lo que se refiere a su validez en las ciencias del espíritu, sólo a base de previos trabajos analíticos. ¿Qué es lo común a todas estas ciencias en su relación con los hombres, en la relación entre éstos y con la naturaleza exterior? Todas se fundan en la vivencia, en la expresión de vivencias y en la comprensión de esta expresión. La vivencia y la comprensión de toda clase de expresiones de vivencias fundamentan todos los juicios, conceptos, conocimientos que son propios de las ciencias del espíritu. Así surge una trama del saber en la que lo vivido, lo comprendido y su representación en el pensar conceptual se hallan enlazados entre sí. Y esta trama se da en todo el grupo de ciencias que constituyen el *factum* que se halla en la base de la teoría de las ciencias del espíritu. Todas las propiedades que, con razón, han sido destacadas como constitutivas de la esencia de estas ciencias, se derivan de esa su naturaleza común. Así, por ejemplo, la relación peculiar que, dentro de este grupo, guarda lo singular, lo individual, lo que ocurre una sola vez, con las uniformidades de tipo

universal. Así, la relación especial en que se halla la conexión causal con los valores que se realizan dentro de ella. Pero tenemos todavía más: todos los conceptos directivos con los que opera este grupo de ciencias son diferentes de los conceptos paralelos de la ciencia natural. En las primeras, la "realidad" tiene un sentido diferente que en nuestro saber natural cuando la predicamos de sus objetos físicos. Las "categorías" contenidas en la vivencia y la comprensión, y que hacen posible la representación de éstas en la ciencia, son también de otro género. La "objetividad" del saber que persiguen tiene también otro sentido; los "métodos" que nos acercan en las ciencias del espíritu al ideal de la objetividad del saber muestran diferencias esenciales con aquellos otros que cumplen el mismo cometido en el conocimiento de la naturaleza. Tenemos, pues, que este grupo de ciencias constituye un campo propio que se halla bajo leyes propias, fundadas en la naturaleza de lo vivible, expresable y comprensible.

Veamos el modo de aclarar esta determinación conceptual. El acontecer completo y cerrado, claramente delimitado, que se halla contenido en toda parte de la Historia lo mismo que en todo concepto científico-espiritual es el transcurso de vida. Constituye éste una conexión demarcada por el nacimiento y la muerte. Para la percepción externa aparece como existencia de la persona, constituye el curso de su vida. Esta existencia lleva consigo la propiedad de una subsistencia ininterrumpida. Pero independientemente de esto tenemos un nexo vivible que enlaza a los miembros del curso vital desde el nacimiento hasta la muerte. Una decisión determina una acción que se extiende por muchos años; acción interrumpida con frecuencia y largamente por acontecimientos vitales de otra índole. Pero sin que tenga lugar una nueva decisión en la misma dirección; aquélla sigue actuando sobre nuestra acción. El trabajo en torno a una determinada conexión de ideas puede extenderse por tiempos diferentes, y un problema de tiempos atrás puede ser reasumido por nosotros. Un plan de vida persiste sin necesidad de que volvamos a examinarlo y conecta entre sí decisiones, actos, resistencias, deseos, esperanzas de la más variada índole. En una palabra, existen conexiones que, con entera independencia de la sucesión en el tiempo, de las relaciones directas de condicionalidad, enlazan en unidad las partes de un curso vital. Así vivimos la unidad del curso vital y en estas vivencias encuentra su seguridad.

2. En el curso vital se contiene el carácter de temporalidad de la vida; la expresión "curso" señala precisamente esto. El tiempo no es sólo una línea que se compondría de partes equivalentes, un sistema de relaciones, de sucesiones, de coetaneidad, de duración. Si pensamos el tiempo con abstracción de aquello que lo llena, entonces sus partes son equivalentes. En esta continuidad también la parte más pequeña es lineal, es un mero transcurso; no se encuentra un "es" ni en la parte más pequeña. Pero el tiempo concreto consiste más bien en la precipitación incesante del presente en la cual "lo presente" se está haciendo pasado y lo futuro presente. "Actualidad" no es sino concreción de un momento del tiempo con realidad, es vivencia, en contraposición con el

recuerdo de la misma, o con el desear, esperar, temer algo "vivible" en el futuro. Esta llenazón con realidad es la que subsiste siempre, de modo continuo, en la precipitación incesante del tiempo, mientras que lo que constituye el contenido de la vivencia cambia constantemente. Esta decantación progresiva de la realidad en la línea del tiempo, que constituye el carácter del presente, a diferencia de la representación de lo vivido o de lo que se ha de vivir, este sumirse constante del presente hacia atrás, en un pasado, y este hacerse presente de lo que apenas si hemos acabado de esperar, querer o temer y que sólo se hallaba en la región de lo representado, he aquí lo que constituye el carácter del "tiempo real". Es expresión de este carácter que nosotros vivimos siempre en el presente, expresión que lleva además consigo la corruptibilidad constante de nuestra vida. Y en este precipitarse de la concreción del momento temporal con realidad reside también que el presente suceda y persista sin cisura alguna en medio de la sucesión de las vivencias cuando su continuidad no queda interrumpida por el sueño u otros estados parecidos. Sólo en el presente se colma el tiempo, hay, por lo tanto, plenitud de vida. La nave de nuestra vida es arrebatada por una corriente incesante y hay presente allí donde en medio de la corriente vivimos, padecemos, queremos, recordamos, en una palabra, donde vivimos la plenitud de nuestra realidad. Pero viajamos sin cesar con esa corriente, y en el mismo momento en el cual lo futuro se hace presente ya se hunde éste en el pasado. Podemos experimentar siempre la diferencia que existe entre la vivencia, a la que pertenece también la vivencia del recuerdo o de la expectativa de un futuro o de la voluntad para realizarlo, y las representaciones de un pasado o de un futuro que se presentan en la vivencia. Precisamente en las relaciones entre este presente, el pasado y el futuro consiste el carácter del curso de nuestra vida. Pero como el presente nunca es, sino que aun la fracción más pequeña de ese avance continuo en el tiempo incluye presente y recuerdo de aquello que acaba apenas de ser presente, resulta que no es posible experimentar lo presente como tal. A esto se añade que la conexión de lo recordado con lo presente, la persistencia de la realidad cualitativamente determinada, la actuación de lo pasado, como fuerza, en lo presente comunica a lo recordado un carácter peculiar de "presencia". Y la "presencia" consiste en el resultar incluido lo pasado en nuestra vivencia; aquello que de esta suerte constituye en la corriente del tiempo una unidad vivencial porque tiene un significado unitario en el curso de la vida compone la unidad más pequeña que podemos designar como vivencia. Pero por encima de esto, el uso del lenguaje[*2] designa también como vivencia a toda unidad, ideal, más amplia de partes de vida que tiene un significado en el curso de la vida y emplea también este concepto en el caso en que los momentos se hallan separados por acontecimientos interruptores.

3. Tropezamos, pues, con la categoría de "significado". La relación que implica determina y articula la captación del curso de nuestra vida; también constituye el punto de vista desde el cual captamos y representamos la sucesión y coetaneidad de los cursos

vitales en la historia, destacando lo significante por su significado, configurando cada acontecer; de una manera general, es la categoría peculiar a la vida y al mundo histórico; es inherente a la vida como la relación peculiar que rige entre sus partes, y allí hasta donde alcanza la vida le sigue esta relación y la hace representable.

Poseo la trama peculiar de mi vida, según la naturaleza del tiempo, sólo cuando rememoro su transcurso. Toda una larga serie de sucesos coopera en mi recuerdo y ninguno de ellos es reproducible por sí. Ya en la memoria se lleva a cabo una selección, y el principio de esta selección reside en el significado que correspondía a cada una de las vivencias singulares para la comprensión de la conexión del curso de mi vida cuando "pasaron", o en el que cobraron en la estimación de tiempos posteriores o en el que, estando todavía frescas en el recuerdo, recibieron de una consideración nueva de mi conexión vital, y ahora que rememoro, de todo aquello que todavía puedo reproducir sólo ocupará un lugar en la conexión de mi vida lo que tiene un significado para esa conexión, tal como hoy la veo. Precisamente en virtud de mi actual captación de mi vida, cada parte significante de la misma recibe, a la luz de esta captación, la forma bajo la cual es aprehendida hoy por mí. Pues, de este modo, entra en relación con otras partes significantes; pertenece a una conexión que se halla determinada por las relaciones de los momentos significantes de la vida con mi interpretación actual de la misma. Estas referencias significativas constituyen la vivencia actual y la impregnan. Con motivo de la vista renovada de una persona para mí importante, esta vivencia se llena de lo significante en encuentros anteriores: las vivencias anteriores han confluido en una unidad más fuerte que surge de su relación con lo actual. Puedo tener la sensación, puedo sentir como si jamás me hubiera separado de esta persona, tan íntima y peculiar es esta relación. He visitado con frecuencia una galería de pinturas; de aquello que para mí fue significante surge ahora, cualquiera que sea el tiempo que separe mi visita actual de la anterior, toda la plenitud de la actual vivencia artística.

La expresión de esto la tenemos en la autobiografía. Se trata de una interpretación de la vida en su misteriosa urdimbre de contingencia, destino y carácter. Allí donde posamos nuestra mirada, la conciencia trabaja para entendérselas con la vida. Sufrimos con nuestras suertes diversas y con nuestro ser y así nos obligan a arreglárnoslas con ellos comprendiéndolos. Misteriosamente nos atrae el pasado al objeto de averiguar el significado de sus momentos. Pero la interpretación que les damos no nos acaba de satisfacer. Nunca dominaremos del todo eso que llamamos casualidad: aquello que fue significante para nuestra vida, en el sentido de magnífico o terrible, parece penetrar siempre por la puerta del azar.

La misma relación entre el significado de las vivencias singulares y el sentido de todo el curso de la vida preside a la poesía. Pero gobierna una libertad muy diferente, porque la fantasía configura aquí los sucesos por la conciencia de su significado para la vida, con independencia de la coerción de la realidad. Y si preguntamos por la ley bajo la cual tiene lugar esta transformación, nos encontramos con el establecimiento de una conexión

significativa. El cantar de gesta[*3] surge cuando, partiendo de una relación vitalmente significante, que designarnos como motivo, un material histórico es absorbido por la exhibición de su significación. Toda aquella parte de lo acontecido que no representa un "momento" necesario para la exhibición de lo significativo queda sacrificado. La epopeya representa un estado de agregación superior, en el cual los cantos de gesta singulares que pertenecen a una conexión mayor alcanzan, mediante la relación que sus motivos guardan con una conexión significativa más amplia, una dignidad superior para la captación del significado de la vida. Una etapa superior todavía en la interpretación de la vida se contiene en la epopeya caballeresca.

Y vuelve a surgir una forma superior de interpretación con el drama. Y una relación de concentración, para la expresión más aguda de la interpretación de la vida, la tenemos en la tragedia…

También en las artes plásticas rige la misma circunstancia del significado del detalle para la comprensión de un nexo vivencial. En esto descansa precisamente la conexión interna que une a las diferentes artes de una época determinada, la comprensión mediante el significado del detalle y la técnica, que de él depende, en todos los campos. Porque el arte plástico se distingue de la fotografía o de la reproducción en cera porque acarrea la comprensión de lo significante, lo hace prevalecer. En la multiplicidad de las vivencias momentáneas de nuestra percepción de paisajes, interiores o del rostro humano, cambia constantemente la captación de los momentos significantes. Pero lo que se ofrece no es una representación objetiva, sino una referencia vital. Un bosque, al atardecer, se yergue poderoso y hasta casi terrible ante el espectador; las casitas en el valle, con sus lucecitas, despiertan la impresión de una confiada intimidad, porque así se desprende de la relación que guardan con la vida. Las imágenes de la vida de una persona se hallan múltiplemente condicionadas por nuestra relación con ella. Y esto se destaca todavía con más fuerza en las imágenes cuyo centro lo constituye la comprensión de un suceso.

Todos los cambios que las artes plásticas experimentan en su decurso en nada cambian esta relación según la cual toda obra de arte plástica establece la comprensión de algo que se nos da en el espacio gracias a las relaciones de significado entre sus partes, y sólo el modo de esta relación es diferente…[*4]

[*1] Representa el tercer boceto sobre el mismo tema. Los otros dos Groethuysen los publica en el apéndice. En el prólogo explicamos nuestra disposición. Ya se verá en el trabajo que sigue una cuarta elaboración del mismo tema. [T.]

[*2] Del lenguaje alemán, claro está. *Erlebnis,* vivencia. La expresión alemana es mejor que cualquiera otra similar que pudiéramos encontrar en castellano: experiencia humana, por ejemplo. Por eso se adoptó, hace tiempo, la traducción literal. [T.]

[*3] *Heldenlied,* cantar de gesta. *Heldenepos,* epopeya, compuesta de diversos cantos; *ritterliche Epos,* epopeya caballeresca. [T.]

[*4] En este punto se interrumpe el manuscrito. [T.]

ESTRUCTURACIÓN DEL MUNDO HISTÓRICO[*1]

La parte principal del trabajo que sigue la constituyen diferentes ensayos en torno al tema de la demarcación de las ciencias del espíritu, la conexión estructural del saber, la vivencia y la comprensión, leídos en la Academia de Ciencias durante varios años, hasta el 20 de enero de 1910. Entre ellos el que versa sobre la conexión estructural del saber se basa en el estudio sobre la conexión estructural psíquica leído el 2 de marzo de 1905 (e impreso en el 16 de ese mismo mes como memoria de la Academia); no se ha hecho más que resumir y completar un poco en esta ocasión. Entre los ensayos no impresos que se recogen en este trabajo se ha reproducido, tal cual, el que se refiere a la delimitación de las ciencias del espíritu y han sido ampliados los que se refieren a la vivencia y a la comprensión. Por lo demás, lo aquí expuesto se enlaza con mis lecciones de lógica y de sistema de la filosofía.

I
DEMARCACIÓN DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

SE TRATA DE separar provisionalmente las ciencias del espíritu de las ciencias de la naturaleza mediante características ciertas. En las últimas décadas han tenido lugar interesantes debates acerca de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu y, sobre todo, en torno a la historia. Sin propósito de tomar parte en este debate, expongo aquí un ensayo un poco discrepante acerca de la natutaleza de las ciencias del espíritu y del modo de distinguirlas de las ciencias naturales. Se llegará a captar íntegramente la diferencia a medida que se avance en la investigación.

1. Parto del hecho amplísimo que constituye el fundamento sólido de todo razonamiento acerca de las ciencias del espíritu. Junto a las ciencias de la naturaleza se ha desarrollado, espontáneamente, por imposición de la misma vida, un grupo de conocimientos unidos entre sí por la comunidad de su objeto. Tales ciencias son la historia, la economía política, la ciencia del derecho y del Estado, la ciencia de la religión, el estudio de la literatura y de la poesía, de la arquitectura y de la música, de los sistemas y concepciones filosóficas del mundo, finalmente, la psicología. Todas estas ciencias se refieren a una misma realidad: el género humano. Describen y relatan, enjuician y forman conceptos y teorías en relación con esta realidad.

Lo que suele separarse como físico y psíquico se presenta indiviso en esa realidad.

Contiene la conexión viva de ambos. Somos también naturaleza y la naturaleza opera en nosotros, inconscientemente, en impulsos oscuros; estados de conciencia se expresan constantemente en gestos, ademanes y palabras y tienen su objetividad en instituciones, Estados, Iglesias, institutos científicos: precisamente dentro de estas conexiones se mueve la historia.

Esto no excluye, como es natural, que las ciencias del espíritu se sirvan también de la diferencia entre lo físico y lo psíquico allí donde sus fines lo reclamen. Sólo que no deberán perder de vista que en ese caso trabajan con abstracciones y no con seres reales, y que esas abstracciones sólo tienen validez dentro de los límites del punto de vista para el que han sido trazadas. Voy a marcar el punto de vista desde el cual la exposición que sigue distinguirá entre lo psíquico y lo físico y fijará el sentido que se ha de prestar a estas expresiones. Lo inmediatamente dado son las vivencias. Pero éstas, como he tratado de demostrar en otra ocasión,[*2] se encuentran trabadas en una conexión que se mantiene a lo largo de todo el curso de la vida, en medio de todos sus cambios; sobre su base nace lo que en otra ocasión he descrito como "conexión adquirida de la vida anímica"; abarca nuestras representaciones, nuestras fijaciones de valor y de fines y consiste en una unión de estos miembros.[1] Y en cada uno de estos aspectos la conexión adquirida se ofrece en enlaces propios, en relaciones de representaciones, en estimaciones de valor, en ordenamiento de fines. Poseemos esta conexión, actúa constantemente en nosotros, las representaciones y estados que se encuentran en la conciencia se orientan por ella, nuestras impresiones son apercibidas a través de ella, que regula también nuestros afectos; así, pues, se halla presente y actúa siempre sin que tengamos conciencia de ella. No creo que pueda objetarse nada al hecho de que destaquemos en el hombre, mediante la abstracción, esta conexión de vivencias dentro del curso de una vida, y que se la convierta, como "lo psíquico", en sujeto lógico de juicios y de explicaciones teóricas. Se justifica la formación de este concepto porque con él, destacado como sujeto lógico, se hacen posibles juicios y teorías que son necesarios en las ciencias del espíritu. Igualmente legítimo es el concepto de "lo físico". En la vivencia se presentan impresiones, imágenes. Los objetos físicos son aquello que, para los fines prácticos, se coloca debajo de esas impresiones, y mediante su "posición" permiten "construir" estas impresiones. Ambos conceptos pueden ser utilizados siempre que tengamos conciencia de que han sido abstraídos del hecho "hombre"; no designan realidades íntegras, sino que constituyen abstracciones legítimamente formadas.

Los sujetos de los juicios anunciados en las ciencias indicadas son de diversa amplitud: individuos, familias, asociaciones más complicadas, naciones, épocas, movimientos históricos o series evolutivas, organizaciones sociales, sistemas culturales y otras secciones parciales del todo de la humanidad, finalmente, la humanidad misma. Acerca de todo esto se puede relatar, pueden ser objeto de descripción, pueden desarrollarse teorías pertinentes. Pero todo ello se refiere a la misma realidad: humanidad o realidad histórico-social-humana. Y así surge, en primer lugar, la posibilidad de

delimitar este grupo de ciencias por su relación común con el mismo hecho, lo humano, y de separarlas de las ciencias de la naturaleza. Además, de esta referencia común se origina una relación de función recíproca de los juicios enunciados acerca de los sujetos lógicos contenidos en la realidad humana. Las dos grandes clases de las ciencias indicadas, el estudio de la historia hasta llegar a la descripción de la situación social actual y las ciencias sistemáticas del espíritu se hallan recíprocamente referidas en cada uno de sus puntos y constituyen así una conexión firme.

2. Pero si esta determinación conceptual de las ciencias del espíritu contiene expresiones justas sobre la misma, no por eso agota su naturaleza. Es menester buscar el tipo de relación que se da en las ciencias del espíritu con respecto a la realidad "humanidad". Sólo así podremos establecer con precisión su objeto. Pues resulta claro que no es posible diferenciar con corrección lógica las dos clases de "ciencias del espíritu" y "ciencias de la naturaleza" mediante la circunscripción de dos campos de hechos diversos que les corresponderían. Porque también la fisiología trata de un aspecto del hombre y es, sin embargo, una ciencia natural. No podemos encontrar, por lo tanto, en los hechos mismos la razón que autorice la división entre ambos grupos. Las ciencias del espíritu deben comportarse con el aspecto físico del hombre de manera diferente que con el aspecto psíquico, y esto ocurre de hecho.

En las ciencias que nos interesan actúa una tendencia que se funda en la cosa misma. El estudio del lenguaje incluye tanto la fisiología de los órganos de la palabra como la teoría del significado de las palabras y del sentido de las frases. El hecho de una guerra moderna comprende lo mismo los efectos químicos de la pólvora que las cualidades morales del soldado que se debate en su átmósfera. Pero es connatural al grupo de ciencias que nos ocupa una tendencia que se va desarrollando cada vez más a medida que avanzan, y mediante la cual el aspecto físico de los fenómenos queda reducido al mero papel de condiciones, de medios de entendimiento. Esta tendencia está orientada hacia la *autognosis,* representa la marcha de la "comprensión" desde fuera hacia dentro. Esta tendencia utiliza toda manifestación de vida para captar "lo interior" que la produce. Leemos en la historia realizaciones económicas, colonizaciones, guerras, fundaciones de Estados. Llenan nuestra alma con grandes imágenes y nos ilustran acerca del mundo histórico que nos rodea; pero en estas noticias nos mueve sobre todo algo que es inaccesible a los sentidos, algo que únicamente es "vivible", algo de donde proceden los hechos exteriores, que les es inmanente y sobre lo que repercuten; y esta tendencia no se apoya en un modo de consideración de la vida desde fuera, sino que se funda en la vida misma. Porque en estas cosas que "se pueden vivir" se halla comprendido todo valor de la vida, en torno a ellas gira todo el alboroto exterior de la historia. Aquí se nos presentan fines de los que nada sabe la naturaleza. La voluntad opera un desarrollo, una configuración. Y sólo en este mundo espiritual creador, responsable, que se mueve soberanamente en nosotros, y sólo en él, encuentra la vida su valor, su fin y su

significado.

Podría decirse que en todos los trabajos científicos se hacen valer dos grandes tendencias.

El hombre se encuentra condicionado por la naturaleza. Ésta abarca también los raros hechos psíquicos que aparecen de vez en cuando. Así considerados, ofrecen el aspecto de interpolaciones en el gran texto del mundo físico. Al mismo tiempo la representación del mundo que descansa en la extensión espacial representa la sede original del todo conocimiento de uniformidades y, desde un principio, nos vemos obligados a contar con ella. Nos adueñamos de este mundo físico mediante el estudio de sus leyes. Estas leyes pueden ser encontradas a medida que el carácter "vivencial" de nuestras impresiones de la naturaleza, la conexión en que nosotros, que también somos naturaleza, nos hallamos con ella, el sentimiento vivo con que la gozamos, se va desplazando para que prevalezca la captación abstracta de la misma según relaciones de espacio, tiempo, masa y movimiento. Todos estos factores actúan en el sentido de que el hombre se elimine a sí mismo para, con estas impresiones, poder "construir" este gran objeto "naturaleza" como un orden según leyes. Se le convierte entonces al hombre en centro de la realidad.

Pero el mismo hombre retorna de ella a la vida, a sí mismo. Este retorno del hombre a la vivencia, a través de la cual la naturaleza se le presenta primeramente, ahí, en la vida, que es donde únicamente aparece el sentido, el valor y el fin, constituye la otra gran tendencia que condiciona el trabajo científico. Surge así un segundo frente. Todo aquello con que tropieza el hombre, lo que él crea y lo que obra, los sistemas de fines en los que va consumando su vida, las organizaciones exteriores de la sociedad en las que se agrupan los individuos, todo esto recibe su unidad desde este centro. De lo que se da sensiblemente en la historia humana, la comprensión retorna a aquello que no cae nunca bajo los sentidos y que, sin embargo, opera y se expresa exteriormente.

Y así como la primera tendencia se endereza a captar hasta lo psíquico mismo en el lenguaje propio del pensar científico-natural, sometiéndolo a sus conceptos y a sus métodos, y enajenándolo así de sí mismo, la segunda tendencia se manifiesta por ese retroceso del curso sensible exterior del acontecer humano a algo que no cae bajo los sentidos, para captar, para "comprender" aquello que se manifiesta en el curso exterior. La historia nos muestra cómo las ciencias que hacen referencia al hombre se hallan comprendidas en un proceso de aproximación constante a la meta lejana de una reflexión del hombre sobre sí mismo, de un percatarse de sí, de una autognosis.

Y también esta tendencia rebasa el mundo humano y llega a la naturaleza misma y pretende "comprenderla", cuando sólo puede ser "construida" y no "comprendida", mediante conceptos que se fundan en la conexión psíquica, como ha ocurrido con Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Lotze y sus sucesores, tratando de sonsacarle su "sentido", que nunca nos podrá revelar.

En este punto descubrimos el sentido de la pareja conceptual "externo" e "interno" y la legitimidad de su aplicación. Designan la relación que existe, en la "comprensión",

entre la manifestación sensible exterior de la vida y lo que la produjo, lo que se manifestó en ella. Sólo allí donde existe comprensión se da esta relación de lo externo con lo interno, como sólo allí donde hay conocimiento natural se da la relación de los fenómenos con aquello mediante lo cual son "construidos".

3. Llegamos ahora al punto en que podemos lograr una determinación más precisa acerca de la naturaleza y conexión del grupo de ciencias que nos interesa.

Distinguimos en un principio lo humano de la naturaleza orgánica más próxima a él, y más lejos, de lo inorgánico. Representaba una separación de partes en la totalidad de la tierra. Estas partes constituyen etapas, y lo humano, como aquella etapa en que se presentan el concepto, los valores, la realización de fines, la responsabilidad, la conciencia del sentido de la vida, había que separarlo de la etapa de la existencia animal. Fijamos la propiedad más general común a nuestro grupo de ciencias por la referencia que hacen al hombre, a lo humano. En esta referencia se basa la conexión de estas ciencias. Luego examinamos la naturaleza peculiar de la relación que se da entre la realidad "hombre", "humanidad" y estas ciencias. Esta realidad no puede caracterizarse sencillamente como el objeto común de estas ciencias, sino que tal objeto surge en virtud de una actitud especial con respecto a lo humano, pero que no viene desde fuera, sino que se basa en su propia esencia. Ya se trate de Estados, Iglesias, instituciones, costumbres, libros, obras de arte, etc., tales realidades contienen siempre, lo mismo que el hombre, la referencia de un aspecto sensible exterior a otro que se sustrae a los sentidos y que es, por lo tanto, interno.

Ahora nos toca perfilar esto que designamos como interno. Es un error corriente comenzar nuestro conocimiento desde este aspecto interno del curso de la vida psíquica, por la psicología. Trataré de esclarecer este error mediante las siguientes consideraciones.

Todo el aparato de códigos, jueces, abogados, litigantes, tal como se presenta en una época determinada, y en un determinado lugar, constituye, en primer lugar, la expresión de un sistema de fines de disposiciones jurídicas en cuya virtud opera ese aparato. Ese "nexo final" se encamina a la vinculación externa de las voluntades en una medida unívoca que objetiva las condiciones coactivamente realizables para la perfección de las relaciones de la vida y delimita las esferas de poder de los individuos en sus relaciones recíprocas, con las cosas y con la voluntad general. Por eso las formas del derecho deben ser imperativas y tras ellas se esconde el poder de una comunidad para imponerlas. La comprensión histórica del derecho que se dé en una comunidad semejante, en una época determinada, consistirá en el regreso de ese aparato externo a la sistemática espiritual de los imperativos jurídicos producida por esa voluntad colectiva, coercible por ella, y que encuentra su existencia exterior en ese aparato. En ese sentido trata Ihering del "espíritu del derecho romano". La comprensión de este espíritu no es conocimiento psicológico. Consiste en retroceder hacia una formación espiritual con una estructura y legalidad peculiares. En esto descansa tanto la interpretación de un pasaje del *Corpus juris* como

el conocimiento del derecho romano y la comparación entre los diferentes derechos en la ciencia jurídica. Así tenemos que su objeto no coincide con los hechos exteriores por los que y en los que se refleja el derecho. Sólo en la medida en que estos hechos realizan el derecho constituyen objeto de la ciencia jurídica. La aprehensión del criminal, las enfermedades de los testigos o el aparato de la ejecución capital pertenecen, como tales, a la patología o a la ciencia técnica.

Lo mismo ocurre con la estética. Ante mí tengo la obra de un poeta. Se compone de letras, ha sido compuesta por los cajistas e impresa por las máquinas. Pero la historia literaria y la poética sólo tienen que ver con la relación de esta conexión significativa de palabras con aquello que expresa. Y esto es lo decisivo, que no se trata de los procesos internos en el poeta, sino de una conexión creada dentro de él pero que se le puede desprender. La conexión de un drama consiste en una relación peculiar del asunto, la inspiración poética, el motivo, la fábula y los medios de representación. Cada uno de estos factores realiza una contribución a la estructura de la obra. Y estas contribuciones se hallan entrelazadas por una ley interna de la poesía. Así, pues, el objeto pertinente a la historia literaria o a la poética es muy diferente de los procesos psíquicos en el poeta o en su lector. Se realiza aquí una conexión espiritual que se presenta en el mundo del "sentido" y que nosotros comprendemos retornando a él.

Estos ejemplos ilustran en qué consiste el objeto de las ciencias que nos ocupan, qué es lo que constituye su esencia y cómo se diferencian de las ciencias de la naturaleza. Tampoco éstas tienen su objeto en las impresiones, tales como se presentan en las vivencias, sino en los objetos que crea el conocimiento para hacer que estas impresiones sean "construibles". En un caso como en otro el objeto se crea sobre la ley de los hechos mismos. En esto coinciden ambos grupos de ciencias, pero la diferencia radica en la tendencia dentro de la cual se constituye su objeto. Radica en el método que constituye a cada grupo. En un caso se produce un "objeto espiritual" en el "comprender", en el otro un "objeto físico" en el "conocer".

Y ahora sí que podemos pronunciar la expresión "ciencias del espíritu". Ya su sentido nos es claro. Cuando a partir del siglo XVIII surgió la necesidad de encontrar un nombre común para este grupo de ciencias, fueron designadas como *sciences morales* o como "ciencias del espíritu" o, finalmente, como "ciencias culturales". Ya esta misma variedad de nombres nos indica que ninguno de ellos es completamente adecuado para lo que se quiere expresar. En este lugar no haré sino señalar el sentido en el que yo empleo la expresión "ciencias del espíritu". Es el mismo con el que Montesquieu habla del "espíritu de las leyes", Hegel de "espíritu objetivo" y Ihering de "espíritu del derecho romano". En otro lugar me explicaré sobre las ventajas de esta expresión con respecto a las que se han empleado hasta ahora.

4. Y ahora podemos cumplir con la última exigencia que nos impone la determinación esencial de las ciencias del espíritu. Ahora es cuando podemos separarlas de las ciencias

naturales mediante características perfectamente claras. Son éstas las supuestas por la actitud señalada del espíritu mediante la cual se constituye el objeto de las ciencias del espíritu a diferencia del conocimiento científico-natural. Lo humano, captado por la percepción y el conocimiento, sería para nosotros un hecho físico y en este aspecto únicamente accesible al conocimiento científico-natural. Pero surge como objeto de las ciencias del espíritu en la medida en que "se viven" estados humanos, en la medida en que se expresan en "manifestaciones de vida" y en la medida en que estas expresiones son "comprendidas". Y, ciertamente, esta conexión de vida, expresión y comprensión no abarca sólo los ademanes, los gestos y las palabras, con los cuales se comunican los hombres, o las creaciones espirituales perdurables, en las que se abren a la comprensión las honduras del creador, o las objetivaciones constantes del espíritu en formaciones sociales, mediante las cuales se transparenta lo común del ser humano y se nos ofrece como intuitiva certeza, sino que también la misma unidad vital psicofísica se conoce a sí misma para esta relación doble entre vivencias y comprensión, se percata de sí misma en el presente, se encuentra a sí misma en el recuerdo como algo pasado; pero en la medida en que trata de retener y captar sus estados, en la medida en que encamina la atención hacia sí misma, se echan de ver también los estrechos límites de semejante método introspectivo de conocimiento de sí mismo: únicamente sus acciones, sus manifestaciones de vida fijadas, los efectos de ellas sobre los demás, instruyen al hombre acerca de sí mismo; así aprende a conocerse a sí mismo por el rodeo de la comprensión. Nos enteramos de lo que fuimos una vez, de cómo nos desarrollamos y nos convertimos en lo que somos por el modo como actuamos, y nos enteramos de los planes de vida que tuvimos, de nuestra acción en un oficio, por medio de viejas cartas olvidadas o de juicios sobre nosotros que se pronunciaron hace mucho tiempo. En una palabra, se trata del hecho del comprender mediante el cual la vida se esclarece a sí misma en su hondura y, por otra parte, nos comprendemos a nosotros mismos y comprendemos a otros a medida que vamos colocando nuestra propia vida "vivida" por nosotros en toda clase de expresión de vida propia y ajena. Así, pues, tenemos que la conexión de vivencia, expresión y comprensión constituye el método propio por el que se nos da lo humano como objeto de las ciencias del espíritu. Las ciencias del espíritu se fundan, por lo tanto, en esta conexión de vida, expresión y comprensión. Aquí es donde logramos una clara señal mediante la cual llevar a cabo la demarcación de las ciencias del espíritu. Una ciencia corresponde al grupo de las ciencias del espíritu cuando su objeto nos es accesible mediante la actitud fundada en la conexión de vida, expresión y comprensión.

De esta naturaleza común de las ciencias en cuestión se derivan todas las propiedades que han sido destacadas en las explicaciones acerca de las ciencias del espíritu, de las ciencias culturales o de la historia, cuando se ha tratado de explicar su naturaleza. Así, la relación especial que guarda en este campo lo singular, lo individual, lo de una sola vez, con las uniformidades generales. Lo mismo la unión que existe en este campo entre enunciados sobre la realidad, juicios de valor y conceptos de fin. Además: "la captación

de lo singular, de lo individual, constituye en ellas una meta última no menos que el desarrollo de uniformidades abstractas".[*3] Pero todavía hay más consecuencias: hay que distinguir todos los conceptos directivos con los que opera este grupo de ciencias de los que se utilizan en el terreno de la ciencia natural.

Así, pues, tenemos que la tendencia mediante la cual retornamos de lo humano, del espíritu objetivo realizado por él, a lo creador, valioso, actuante, manifestante, objetivante, junto con todas las consecuencias que de ello se derivan, es lo que nos autoriza, más que nada, a designar como ciencias del espíritu aquellas en que esta tendencia actúa.

II
ESTRUCTURACIÓN DISTINTA DE LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA Y DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

ORIENTACIÓN HISTÓRICA

1. EN LAS ciencias del espíritu se lleva a cabo la estructuración del mundo histórico. Con esta expresión figurada designo la conexión ideal según la cual, sobre la base de la vivencia y de la comprensión, y en una serie gradual de realizaciones, encuentra su existencia el saber objetivo acerca del mundo histórico.

¿Cuál es, ahora, la conexión en que se halla una teoría de este tipo con las ciencias que le son más próximas? En primer lugar, esta estructuración ideal del mundo espiritual y el saber histórico acerca del decurso histórico en el que ha ido surgiendo poco a poco el mundo espiritual se condicionan recíprocamente. Se hallan separados, pero encuentran en el mundo espiritual su objeto común y en esto se funda su relación interna. El decurso en el cual se desenvolvió el saber acerca de este mundo nos proporciona un hilo conductor para la comprensión de la estructura ideal del mismo y esta estructura permite una comprensión más profunda de la historia de las ciencias del espíritu.

El fundamento de una teoría semejante lo constituye la visión de la estructura del saber, de las formas del pensamiento y de los métodos científicos. Por eso entresacaremos de la teoría lógica sólo lo necesario a nuestro propósito. Esta teoría envolvería a nuestra investigación en sus mismos comienzos en unos debates interminables.

Finalmente, tenemos también una relación entre esta teoría de la estructuración de las ciencias del espíritu con la crítica de la facultad cognoscitiva. Al tratar de esclarecer esta relación es cuando se revela el significado pleno de nuestro objeto. La crítica del conocimiento, lo mismo que la lógica, es ún análisis de la conexión de las ciencias. En la teoría del conocimiento el análisis retrocede de esta conexión a las condiciones según las cuales es posible la ciencia. Pero tropezamos ahora con una circunstancia que es

determinante de la marcha de la teoría del conocimiento y de su situación actual. Las ciencias naturales ofrecieron primeramente el objeto en que se llevó a cabo este análisis. La misma marcha de las ciencias implicaba que fueran las ciencias de la naturaleza las primeras en constituirse. Sólo en el siglo pasado han entrado las ciencias del espíritu en una etapa que permite utilizarlas para la teoría del conocimiento. Así ocurre que el estudio de la estructura de ambos grupos de ciencias debe preceder a una fundamentación epistemológica conexa: prepara, en conjunto y en detalle, la teoría gnoseológica conexa. Ese estudio se halla bajo el punto de vista del problema del conocimiento y trabaja para su solución.

2. Cuando los pueblos modernos de Europa, maduros ya por el humanismo y la Reforma, entran, en la segunda mitad del siglo XVI, en el estudio autónomo de las ciencias empíricas, pasando del estadio de la metafísica y de la teología, este tránsito se realiza de modo más completo de lo que ocurrió en otra ocasión, después del siglo III antes de Cristo, entre las gentes griegas. También entonces la matemática, la mecánica, la astronomía y la geografía matemática se emanciparon de la lógica y de la metafísica; formaron un nexo según su relación de dependencia, pero en esta estructuración de las ciencias de la naturaleza ni la inducción ni el experimento cobraron el lugar y significación que les corresponde ni se desarrollaron en toda su fecundidad. Sólo en las ciudades mercantiles e industriales, sin esclavos, de las naciones modernas, lo mismo que en las cortes, academias y universidades de sus grandes Estados militares, necesitados de dinero, tuvieron lugar de modo poderoso las intervenciones conscientes en la naturaleza, el trabajo mecánico, la invención, el descubrimiento, la experimentación; se aliaron con la construcción matemática y así se produjo un análisis efectivo de la naturaleza. Gracias a la acción conjunta de Keplero, Galileo, Bacon y Descartes en la primera mitad del siglo XVII, se constituyó la ciencia matemática de la naturaleza como un conocimiento del orden de la naturaleza según leyes. Y mediante un número creciente de investigadores, ha desplegado en ese mismo siglo toda su capacidad de rendimiento. Ella fue también el objeto cuyo análisis llevó a cabo la teoría del conocimiento de fines del XVII y del siglo XVIII con hombres como Locke, Berkeley, Hume, d'Alembert, Lambert y, sobre todo, Kant.

La estructuración de las ciencias de la naturaleza se halla condicionada por el modo en que se da su objeto, es decir, la naturaleza. Se presentan las imágenes en cambio constante, son referidas a objetos, estos objetos llenan y ocupan la conciencia empírica y constituyen así el objeto de la ciencia natural descriptiva. Pero ya la conciencia empírica nota que las cualidades sensibles que se presentan con las imágenes dependen del punto de mira, de la distancia, de la iluminación. Cada vez con más claridad, van mostrando la física y la fisiología el carácter fenoménico de estas cualidades sensibles. Y surge así la tarea de pensar los objetos en forma que se pueda concebir el cambio de los fenómenos y las uniformidades que en este cambio se hacen cada vez más patentes. Los conceptos

mediante los cuales se realiza este propósito son “construcciones auxiliares” creadas por el pensamiento a este fin. Así, pues, la naturaleza nos es algo extraño, trascendente al sujeto que la capta, algo que, mediante construcciones de ayuda, levantamos sobre lo fenoménicamente dado e interpolamos en ello.

Pero en este modo en que se nos da la naturaleza se encuentran, a su vez, los medios de someterla al pensamiento y de ponerla al servicio de la vida. La articulación de los sentidos condiciona la comparabilidad de las impresiones en cada sistema de multiplicidad sensible. En esto descansa la posibilidad de un análisis de la naturaleza. En cada campo particular de fenómenos sensibles en recíproca relación se dan regularidades en la sucesión o en la coexistencia. Al colocar bajo estas regularidades soportes invariables del acontecer, las reducimos a un orden según leyes de la pensada multiplicidad de las cosas.

La tarea puede resolverse, únicamente, cuando a las regularidades de los fenómenos, comprobadas por la inducción y el experimento, se añade otra propiedad de lo dado. Todo lo físico tiene una magnitud: puede ser contado; se extiende en el tiempo; en su mayor parte llena también un espacio y puede ser medido; en lo espacial se producen movimientos mensurables, y si los fenómenos del oído no incluyen extensiones espaciales y movimientos, podemos subsumirles éstos y el enlace que establecemos entre fuertes impresiones sonoras y la percepción de conmociones del aire nos lleva a ello. Así la construcción matemática y la mecánica son medios para reducir los fenómenos sensibles, mediante hipótesis, a movimientos de soportes invariables de los mismos, según leyes también invariables. Toda expresión como, por ejemplo, soporte del acontecer, algo, realidad, sustancia, no hace sino designar el conocimiento de sujetos lógicos trascendentes de los que se predica la relación legal, matemática y mecánica. Se trata sólo de conceptos límites, son un algo que hace posible los enunciados de las ciencias naturales, un punto de partida para tales proposiciones.

Esto condiciona todavía más la estructura de las ciencias naturales.

En la naturaleza el espacio y el número se nos ofrecen como las condiciones de las determinaciones cualitativas y de los movimientos, y el movimiento es entonces la condición general para el desplazamiento de las partículas o para las vibraciones del aire o del éter que la química y la física ponen como base de los cambios. Esta circunstancia tiene como consecuencia las relaciones de las ciencias en el conocimiento natural. Cada una de estas ciencias encuentra sus supuestos en la que le antecede, pero cobra existencia cuando estos supuestos se aplican a un nuevo campo de hechos y a las relaciones contenidas de ellos. Este orden natural de las ciencias ha sido expuesto por primera vez, según creo, por Hobbes. El objeto de la ciencia natural —Hobbes va, como es sabido, más lejos, e incluye también las ciencias del espíritu en esta conexión— lo constituyen, según él, los cuerpos, y las propiedades suyas más fundamentales son las relaciones de espacio y número que establece la matemática. De ellas depende la mecánica, y al explicar la luz, el color, el sonido y el calor por los movimientos de corpúsculos materiales, surge la física. Éste es el esquema que ha sido desarrollado a compás de la

marcha del trabajo científico y que ha sido puesto en relación por Comte con la historia de las ciencias. A medida que la matemática ha ido descubriendo el campo sin límites de las construcciones libres, sobrepasa cada vez más los límites de su tarea inmediata, a saber, fundamentar las ciencias de la naturaleza; pero esto en nada cambia la circunstancia implicada por los mismos objetos y según la cual tenemos en las leyes de las magnitudes espaciales y numéricas los supuestos de la mecánica; mediante los progresos de la matemática no hacen sino ampliarse las posibilidades de deducción. La misma relación encontramos entre la mecánica y la física y la química. Y también cuando el cuerpo vivo se presenta como un complejo nuevo de hechos, su estudio encuentra su base en verdades físico-químicas. Por doquier la misma estructuración estratificada de las ciencias de la naturaleza. Cada una de estas capas constituye un dominio cerrado y, sin embargo, cada una de ellas está sostenida y condicionada por la que está debajo. Desde la biología para abajo, cada ciencia natural contiene las relaciones legales que se dan en las capas científicas inferiores, hasta llegar al fondo matemático general, y marchando para arriba, lo nuevo que no se encontraba en la capa inferior se presenta en cada capa superior como otra facticidad más, nueva mirada desde abajo.

Hay que distinguir del grupo de las ciencias naturales en las que se logra el conocimiento de las leyes naturales, aquel otro en que se describe la articulación del mundo en su unicidad, en que se constata su evolución en el tiempo y se aplican las leyes naturales logradas en el primer grupo para explicar su contextura sobre el supuesto de una disposición original. En la medida en que se encaminan a la constatación, determinación matemática y descripción de la constitución efectiva y del transcurso histórico, descansan sobre el primer grupo. También, en este caso, la investigación de la naturaleza depende de la estructura del conocimiento legal-natural.

Como la teoría del conocimiento encontró su objeto preferente en esta estructura de las ciencias naturales, de aquí surgió el nexo de sus problemas. El sujeto pensante y los objetos sensibles que se le enfrentan se hallan separados entre sí; los objetos sensibles ofrecen un carácter fenoménico y mientras la teoría del conocimiento permanezca en los dominios del saber natural no podrá superar jamás este carácter fenoménico de la realidad que se le enfrenta. En el orden según leyes que las ciencias de la naturaleza colocan debajo de los fenómenos sensibles, las cualidades sensibles se hallan representadas por formas de movimiento que se refieren a estas cualidades. Y ni en el caso en que los hechos sensibles, con cuya aceptación y representación comenzó el saber natural, se conviertan en objeto de la fisiología comparada, ninguna investigación histórico-evolutiva podrá hacernos comprender cómo una de estas contribuciones de los sentidos desemboca en la otra. Se puede postular muy bien semejante transformación de una sensación cutánea en una sensación acústica o de color, pero no en manera alguna representarla. No hay "comprensión" posible de este mundo, y podremos colocar en él valor, significado y sentido sólo por analogía con nosotros mismos y sólo cuando empieza a manifestarse una vida anímica en el mundo orgánico. Síguese también de la

estructura de las ciencias naturales que en ellas las definiciones y los axiomas, que constituyen su fundamento, el carácter de necesidad que les es propio y la ley causal cobran una significación especial para la teoría del conocimiento.

Y como la estructura de las ciencias naturales permitía una doble interpretación, se desarrollaron, empujadas por direcciones epistemológicas de la Edad Media, dos corrientes de la teoría del conocimiento de las que cada una perseguía posibilidades diferentes.

Los axiomas, sobre los que se basaba esta estructura, se combinaron, en una de las direcciones indicadas, con una lógica que fundaba la conexión mental adecuada en fórmulas que habían alcanzado el máximo grado de abstracción con respecto a la materia del pensamiento. Leyes del pensamiento y formas del pensamiento, abstracciones extremadas, fueron concebidas como fundamentadoras de la conexión del saber. En esta dirección se halla la formulación del principio de razón suficiente por Leibniz. Cuando Kant cogió todo el material de la matemática y de la lógica y buscó sus condiciones en la conciencia, surgió su teoría del *a priori*. Por este origen de su teoría se ve, con toda la claridad posible, que este *a priori* quiere señalar, en primer lugar, una relación fundamentadora. Lógicos importantes como Schleiermacher, Lotze y Sigwart han simplificado y transformado este modo de considerar el asunto y ofrecen intentos muy diferentes de solución.

La otra dirección tiene su punto de partida común en las uniformidades que nos muestran la inducción y el experimento y en las predicciones y aplicaciones fundadas sobre aquéllas. Dentro de esta dirección se han desarrollado posibilidades muy diferentes —especialmente en lo que se refiere a la concepción de los fundamentos matemáticos y mecánicos del conocimiento— por Avenarius, Mach, los pragmatistas y Poincaré. Esta dirección de la teoría del conocimiento se ha diversificado en una gran variedad de supuestos hipotéticos.

3. Así como en la primera mitad del siglo XVII se constituyeron en rápido desarrollo las ciencias de la naturaleza, así también tenemos un periodo no muy amplio, que abarca a Wolf, Humboldt, Niebuhr, Eichhorn, Savigny, Hegel y Schleiermacher, Bopp y Jacobo Grimm, que ha sido fundamental para las ciencias del espíritu. Tratemos de abarcar el nexo interno de este movimiento. Su gran contribución metódica consistió en la fundación de las ciencias del espíritu sobre las realidades socio-históricas. Esto hizo posible una nueva organización de las ciencias del espíritu en la cual la filología, la crítica, la historiografía, el desarrollo del método comparado en las ciencias sistemáticas del espíritu y la aplicación de la idea de desarrollo a todos los campos del mundo espiritual constituyeron por primera vez una recíproca relación interna. El problema de las ciencias del espíritu entró así en una nueva etapa y todo paso que se ha dado en la solución de este problema y que se habrá de dar todavía depende del ahondamiento en esta nueva conexión de hecho de las ciencias del espíritu, dentro de cuyo marco caen todas las

aportaciones ulteriores de las ciencias del espíritu.

El desenvolvimiento que ahora vamos a exponer estaba preparado por el siglo XVIII. Por entonces nació la concepción histórico-universal de cada una de las partes de la historia. Las ideas directivas de la Ilustración procedían de la ciencia natural y fueron las que, por primera vez, implantaron en el curso histórico una conexión científicamente fundada: solidaridad de las naciones en medio de sus luchas de poder, el progreso común de las mismas fundado en la validez universal de las verdades científicas, en cuya virtud van incrementándose éstas constantemente y montándose unas sobre otras y, finalmente, el señorío creciente del hombre sobre la tierra gracias a ese conocimiento. Las grandes monarquías europeas fueron consideradas como los grandes sostenes de este progreso. Cuando se vio después cómo se desarrollaban sobre esa base la industria, el comercio, el bienestar, la civilización, el gusto y las artes, junto con las ciencias, todo este complejo de progresos fue comprendido como progreso de la cultura, se describieron sus épocas y se trazaron cortes en ella, se sometieron a investigación especial sus diversos aspectos, que fueron relacionados entre sí en el conjunto de cada época. Voltaire, Hume, Gibbon son los representantes típicos de este nuevo modo de considerar las cosas. Y si en cada uno de los aspectos de la cultura se supuso la realización de reglas que se derivaban de su construcción racional, de todos modos se fue preparando poco a poco la concepción histórica de los campos culturales.

Pues como la Ilustración concebía cada parte de la cultura como determinada por un fin y sometida a las reglas a que está vinculado el logro de ese fin, pronto pasó a ver en épocas pasadas la realización de sus reglas. Arnold, Semler, Böhmer y la escuela del derecho eclesiástico, lo mismo que Lessing, investigaron el cristianismo primitivo y su constitución como el tipo verdadero de la religiosidad cristiana y de sus órdenes exteriores; Winckelmann y Lessing encontraron realizado en Grecia su ideal regular del arte y de la poesía. Detrás del estudio de la persona moral vinculada por el deber de perfección, surgió en la psicología y en la poesía el hombre mismo, con su realidad irracional e individual. Y si es verdad que en la época de la Ilustración la idea del progreso imponía a éste una meta racionalmente determinable, si no fueron reconocidas en su contenido y valor propias las etapas anteriores de esta marcha, si el fin del Estado fue fijado por Schlözer en la formación de grandes Estados con una administración benefactora y cultural centralizada e intensiva, por Kant en la comunidad de paz de los Estados realizadores del derecho, y si, de la misma manera, bajo la limitación de los ideales de la época, se prescribieron metas racionales finitas a la teología natural, y también, como lo hicieron Winckelmann y Lessing, a otras grandes fuerzas de la cultura, Herder, por su parte, revolucionó esta historiografía guiada por el concepto de "meta", propio del entendimiento, mediante el reconocimiento del valor propio que realiza cada nación y cada época de la misma. De esta suerte el siglo XVIII se encuentra en el umbral de la nueva época de las ciencias del espíritu. Partiendo de Voltaire y Montesquieu, Hume y Gibbon, y pasando por Kant, Herder y Fichte, podemos trazar el camino que

nos lleva a la gran época en la que las ciencias del espíritu conquistan su lugar junto a las ciencias de la naturaleza.

Alemania fue el escenario de esta constitución de un segundo nexo de ciencias. El país del centro, de la cultura interior, había conservado eficazmente dentro de sí, a partir de la Reforma, las fuerzas del pasado europeo, la cultura griega, la jurisprudencia romana, el cristianismo primitivo: habían sido acogidos por el "maestro de Alemania", Melanchthon. Por eso pudo crecer en suelo alemán la inteligencia más completa y más natural de estas fuerzas. El periodo en que esto ocurrió había alumbrado en la poesía, en la música y en la filosofía profundidades de la vida adonde no había llegado hasta entonces ninguna nación. Semejantes épocas de oro de la vida espiritual provocan en las mentes históricas una mayor fuerza y riqueza de la vivencia, una fuerza potenciada para comprender las formas más diversas de la existencia. Precisamente el romanticismo, con el que la nueva ciencia del espíritu estaba en tan estrecha relación, sobre todo los dos Schlegel y Novalis, unió a una nueva libertad de la vida la penetración en todo lo extranjero. En los Schlegel se amplió el horizonte del goce y de la comprensión a toda la riqueza de las creaciones en el lenguaje y en la literatura. Crearon una nueva concepción de las obras literarias mediante la investigación de su forma interna.

Y sobre estas ideas de forma interna, de composición, descansaba la reconstrucción del nexo de las obras platónicas llevada a cabo por Schleiermacher y, más tarde, la comprensión, lograda por él en primer lugar, de la forma interna de las *Epístolas* de Pablo. En este modo riguroso de considerar la forma encontró también un nuevo recurso la crítica histórica. Y, con este instrumento, Schleiermacher ha tratado en su *Hermenéutica* los procesos de la producción del escritor y de su comprensión, y Böckh los ha desarrollado en su *Enciclopedia,* acontecimiento de la mayor significación para el desarrollo de la metodología.

Guillermo de Humboldt se halla en medio de los románticos, un poco extraño por la amplitud y hermetismo de su persona, en el sentido de Kant, sin embargo, afín a ellos por el rasgo de disfrute y comprensión de todo género de vida, por una filología fundada en esto, por un experimentar con los nuevos problemas de las ciencias del espíritu, cuya tendencia era tan sistemática como el proyecto de enciclopedia de Federico Schlegel. Y, en una gran cercanía espiritual con Humboldt, tenemos a Fr. A. Wolf, que estableció un nuevo ideal para la filología, según el cual ésta, bien asentada en el lenguaje, abarca toda la cultura de una nación para alcanzar, finalmente, la comprensión de todas sus grandes creaciones espirituales. En este sentido han sido filólogos Niebuhr y Mommsen, Böckh y Otfried Müller, Jacobo Grimm y Müllenhoff y de este concepto riguroso ha venido una gran bendición para las ciencias del espíritu. Así surgió un conocimiento histórico de las naciones metódicamente fundado, que abarcaba toda su vida, y la comprensión de su lugar en la historia, desarrollándose así la idea de nacionalidad.

A partir de este momento es cuando empieza a cobrar su verdadero sentido el estudio de las más remotas épocas, accesibles, de cada uno de los pueblos. La fuerza creadora

de los mismos, que actúa en la religión, en las costumbres y en el derecho, su reducción al "espíritu común" que en esas épocas se ocupa en los pequeños cuerpos políticos, con gran uniformidad de los individuos, en creaciones comunes. Éstos fueron los grandes descubrimientos de la escuela histórica, que han condicionado toda su concepción acerca del desarrollo de las naciones.

Y para las épocas llenas de mitos y de leyendas, la crítica histórica supuso el complemento necesario para su inteligencia. También en este campo fue guía Fr. A. Wolf. Al investigar la poesía homérica llegó al supuesto de que la poesía épica de los griegos había surgido antes del nacimiento de la *Ilíada* y la *Odisea* en formaciones más pequeñas y había sido transmitida oralmente. Representa el comienzo de una crítica analítica de la poesía épica de las naciones. Siguiendo los carriles de Wolf, procedió Niebuhr de la crítica de la tradición a la reconstrucción de la historia romana más antigua. A la hipótesis de antiguas canciones, en el sentido de la crítica homérica, se juntó un segundo principio para la explicación de la tradición, a saber, la dependencia de los informadores con respecto a los partidos y la incapacidad de épocas posteriores para comprender las circunstancias antiguas, un principio explicativo del que hizo el uso más fecundo Christian Baur, el gran crítico de la tradición cristiana. La crítica de Niebuhr se halla, así, estrechamente ligada con la nueva construcción de la historia romana.

Comprendió los tiempos más antiguos de Roma basándose en la idea fundamental de un espíritu nacional común, que opera en las costumbres, en el derecho y en la tradición poética de la historia y que origina la estructura específica de cada pueblo. Y también en este punto se hizo valer la influencia de la vida en las ciencias del espíritu. A los recursos filológicos se añadieron sus conocimientos de economía, derecho y vida constitucional adquiridos en puestos importantes, y la comparación de desarrollos análogos. La idea de la historia del derecho de Savigny, que encontró su expresión más fuerte en su teoría del derecho consuetudinario, partía de las mismas intuiciones. "Todo el derecho nace en esa forma que el uso corriente del lenguaje denomina derecho consuetudinario". "Es engendrado por la costumbre y por la fe popular, y luego por la jurisprudencia; por lo tanto, mediante fuerzas internas, que operan en silencio, no por el arbitrio de un legislador." Y con estas ideas coincidían las grandes concepciones de Jacobo Grimm acerca del desarrollo del espíritu alemán en el lenguaje, en el derecho y en la religión. De aquí surgió otro descubrimiento de esta época.

Siguiendo la inspiración de la Ilustración, el sistema natural de las ciencias del espíritu veía en la religión, el derecho, la moral y el arte un progreso que marcha desde una ausencia bárbara de normas hacia una conexión racional de fines fundada en la naturaleza humana. Porque, según ese sistema, en la naturaleza humana se dan relaciones legales, expresables en conceptos rigurosos, que producen por todas partes, uniformemente, las mismas grandes líneas de la vida económica, del orden jurídico, de la ley moral, de la fe racional, de las reglas estéticas. Cuando la humanidad cobra conciencia de estas relaciones y trata de someter a ellas su vida en la economía, en el

derecho, en la religión y en el arte, se emancipa, y es cada vez más capaz de dirigir el progreso de la sociedad mediante el conocimiento científico. Pero lo que había tenido éxito en las ciencias de la naturaleza, el establecimiento de un sistema conceptual de validez universal, sería tarea imposible en las ciencias del espíritu. Se imponía la naturaleza diferente del objeto de cada uno de los dos campos científicos. Y así, este sistema natural se dispersó en diferentes direcciones que tenían, sin embargo, en su base el mismo fundamento científico, o la misma falta de él. La gran época de las ciencias del espíritu ha impuesto, en lucha con el sistema conceptual del siglo XVIII, el carácter histórico de las ciencias de la economía, del derecho, de la religión y del arte. Se desarrollaban a base de la fuerza creadora de las naciones.

Así surgió una nueva visión de la historia. Los *Discursos* de Schleiermacher acerca de la religión descubrieron por primera vez en el campo de la religiosidad la importancia de la "conciencia de comunidad" y su expresión en la comunicación que porta la conciencia comunal. En este descubrimiento descansa su concepción del cristianismo primitivo, su crítica de los Evangelios y su fijación del sujeto de la religiosidad, de los enunciados religiosos y del dogma en la "conciencia comunal", que representa el punto de vista de su dogmática. Sabemos ahora[2] cómo bajo la influencia de los *Discursos* surgió el concepto de Hegel acerca de la "conciencia total" como portadora de la historia y cuyos avances hacen posible el desarrollo de la misma. No sin alguna influencia del movimiento filosófico, la escuela histórica llegó a un resultado afín al retroceder a las viejas épocas de los pueblos y encontrar en ellos el creador "espíritu común" que produce el patrimonio nacional de costumbres, derechos, mitos, poesía épica, que luego condiciona todo el desarrollo de las naciones. El lenguaje, las costumbres, la constitución, el derecho —así formulaba Savigny[3] esta concepción fundamental— "no tienen ninguna existencia separada, son únicamente las fuerzas y actividades diversas de un mismo pueblo, ligadas inseparablemente por naturaleza". "Lo que los convierte en un todo es la convicción común del pueblo." "Esta época juvenil de los pueblos es pobre en conceptos pero goza de una conciencia clara de sus estados y circunstancias, los siente y vive de manera total y completa." "Este estado natural, claro, se conserva también preferentemente en el derecho civil." El cuerpo de este derecho es de "acciones simbólicas en las que han de nacer o desaparecer relaciones jurídicas". "Su gravedad y su dignidad corresponden a la importancia de las relaciones jurídicas mismas." Constituyen "la auténtica gramática del derecho en este periodo". El desarrollo del derecho se verifica en una trabazón orgánica; "al aumentar la cultura se van separando cada vez más las actividades del pueblo y lo que antes era llevado a cabo en común corresponde ahora a estamentos distintos"; nace el estamento especial de los juristas; representa al pueblo en su función jurídica; la formación de conceptos se convierte en el instrumento del desarrollo del derecho: concibe principios directivos, es decir, determinaciones dentro de las que se da lo restante; en su invención descansa el carácter científico de la jurisprudencia y ésta se convierte cada vez más en base del desarrollo del

derecho mediante la legislación. Jacobo Grimm ha encontrado una evolución orgánica análoga en el lenguaje. En una gran continuidad se ha podido desarrollar así el estudio de las naciones y de los diversos aspectos de su vida.

Con esta mirada de gran alcance de la escuela histórica se alió un progreso metódico de la mayor importancia. A partir de la escuela aristotélica, la elaboración de los métodos comparados en la biología de plantas y animales había constituido el punto de partida para su aplicación a las ciencias del espíritu. Mediante este método la vieja ciencia política llegó a ser en la Antigüedad la disciplina más desarrollada dentro de las ciencias del espíritu. Ahora bien, al rechazar la escuela histórica en las ciencias del espíritu la deducción de verdades universales por medio del pensar constructivo y abstracto, no le quedó sino el método comparado para poder llegar a verdades de la mayor generalidad. Aplicó este método al lenguaje, a los mitos, a la épica nacional, y la comparación del derecho romano con el germánico, cuya ciencia florecía por entonces, constituyó el punto de partida para la elaboración del mismo método en el campo del derecho. También en esto encontramos una relación interesante con el estado de la biología por entonces. Cuvier partió de un concepto de la combinación de las partes de un tipo animal que permitía construir, con los restos de animales desaparecidos, la estructura de los mismos. Un método semejante empleó Niebuhr, y Francisco Bopp y Jacobo Grimm han aplicado el mismo método, con el mismo espíritu de los grandes biólogos, al lenguaje. El afán de los primeros años de Humboldt, de penetrar en la intimidad de las naciones, fue realizado por fin con los recursos que aportaba el estudio comparado de las lenguas. A esta dirección se adhirió en Francia el gran analítico de la vida política, Tocqueville: ha buscado, en el sentido de Aristóteles, funciones, conexión y desarrollo del cuerpo político. Un modo único de consideración, casi diría morfológico, inspira todas estas generalizaciones y conduce a conceptos de inédita hondura. Según este punto de vista, las verdades generales no constituyen el fundamento de las ciencias del espíritu, sino su resultado último.

Los límites de la escuela histórica residen en no haber logrado ninguna relación con la historia universal. La *Historia universal* de Juan von Müller, que se apoyó especialmente en las *Ideas* de Herder, especialmente flojas en este punto, reveló la total insuficiencia de los recursos empleados para la solución de esta tarea. En este punto interviene Hegel, al mismo tiempo que la escuela histórica y actuando en el mismo lugar en que ésta tenía su centro.

Era uno de los genios históricos más grandes de todas las épocas. En la profundidad tranquila de su ser acumuló las grandes fuerzas del mundo histórico. El tema en que se desarrollaron sus ideas fue la historia del espíritu religioso. La escuela histórica ha promovido el riguroso método filológico y ha aplicado el método comparado. Hegel creó un método completamente nuevo. Bajo la influencia de sus vivencias religioso-metafísicas, en trato constante con las fuentes pero retornando siempre a la más profunda intimidad religiosa, descubrió un desarrollo de la religiosidad en el cual la etapa

inferior de la conciencia religiosa común engendra una etapa superior por las fuerzas que le son inherentes, etapa que contiene a la anterior. El siglo XVIII había buscado el progreso de la humanidad producido por el incremento del conocimiento acerca de la naturaleza y por el señorío sobre ella que en él se funda; Hegel arremetió con el desarrollo de la interioridad religiosa. El siglo XVIII veía en este progreso de las ciencias la solidaridad del género humano; Hegel descubrió en el ámbito de la religiosidad una "conciencia total" como sujeto del desarrollo. Los conceptos con los que el siglo XVIII había captado la historia de la humanidad hacían referencia a la felicidad, a la perfección y a los fines adoptados por el entendimiento para alcanzar esas metas; Hegel participaba en esa intención de expresar, mediante un sistema universal de conceptos, la existencia humana en sus diversos aspectos; pero ni siquiera la escuela histórica ha combatido con mayor efecto la captación por puro "entendimiento" de la realidad histórico-humana; el sistema conceptual que buscaba no debía formular ni regular abstractamente los aspectos de la vida: perseguía una nueva conexión de conceptos por la cual se pudiera concebir el desarrollo en toda su ampitud. Extendió su método desde el desarrollo religioso hasta la metafísica, y de aquí a todos los campos de la vida, y todo el reino de la historia se convirtió en su objeto. Buscaba por todas partes en la historia actividad, avance, y éste en cada punto encuentra su esencia en las relaciones entre conceptos. Así, la ciencia histórica desembocaba en filosofía. Esta transformación fue posible porque la especulación alemana de la época se estaba enfrentando con el problema del mundo espiritual. El análisis de Kant había encontrado en las profundidades de la conciencia formas de la inteligencia como la intuición sensible, las categorías, los esquemas de los conceptos puros del entendimiento, los conceptos de la reflexión, las ideas teóricas de la razón, la ley moral, el juicio, y había fijado su estructura. Cada una de estas formas de la inteligencia era, en el fondo, actividad. Pero esto se vio, sobre todo, cuando Fichte hizo nacer el mundo de la conciencia por posición, contraposición y composición, descubriendo por todas partes energía, progreso. Como la historia se realiza en la conciencia, habrá que encontrar en aquélla, según Hegel, la misma cooperación de actividades que hace posible el desarrollo en el sujeto supraindividual, con la posición, la contraposición y la unidad superior. Así se había creado la base para la tarea de Hegel, consistente en expresar en conceptos las formas de la conciencia y en captar el desarrollo del espíritu a través de ellas como un sistema de relaciones conceptuales. Este desarrollo se haría comprensible mediante una lógica superior a la del entendimiento: fue la obra más difícil de su vida. Los hilos para el desenvolvimiento de las categorías los tomó de Kant, el gran descubridor de los diferentes órdenes de referencia, por no decir de las diversas formas estructurales del saber. La realización de esta conexión de ideas en la realidad alcanzaba, según Hegel, su cima en la historia universal. Así ha intelectualizado el mundo histórico. En oposición con la escuela histórica ha encontrado el fundamento universal de la ciencia sistemática del espíritu en el sistema de la razón que el espíritu realiza, más todavía, ha incorporado todo aquello que el racionalismo del siglo XVIII había

excluido de la conexión racional —existencia individual, figura particular de la vida, contingencia y arbitrariedad— a la sistemática de la razón mediante los recursos de esa lógica superior.

De la cooperación de todos estos factores ha surgido la comprensión del mundo histórico por Ranke.

Era un gran artista. De una manera callada, constante, sin lucha, le surge su visión de la "historia universal desconocida". El temple contemplativo de Goethe y su punto de vista artístico frente al mundo tienen en él a la historia como objeto propio. Por eso quiere exponer, tan sólo, lo que ha sido. Con la pura fidelidad, y la perfecta técnica del crítico, que debe a Niebuhr, llega a dar expresión a lo que se halla encerrado en los archivos y en la literatura. Esta naturaleza de artista no siente ninguna necesidad de acudir a la conexión de los factores históricos que se halla tras los acontecimientos, al modo como lo habían hecho los grandes investigadores de la escuela histórica: temía perder en tales profundidades no sólo su seguridad sino también su alegría por la variedad de los fenómenos que se movían a la luz del sol, como le había ocurrido a Niebuhr. Se detiene antes de llegar al análisis y al pensamiento conceptual en torno a las conexiones que operan en la historia. Éste es el límite de su historiografía. Todavía le atrae mucho menos el orden conceptual incoloro de las categorías históricas a la manera hegeliana de concebir el mundo histórico. "¿Qué encierra más verdad, qué es lo que nos lleva más cerca del conocimiento del ser esencial, la marcha de las ideas especulativas o la captación de las situaciones de la humanidad, de las que emerge siempre de una manera viva el sentir que nos es congénito? Me decido por lo último, porque se halla sometido menos al peligro del error." Éste es el primer rasgo nuevo en Ranke: fue el primero en expresar plenamente que la representación de la conexión singular de la historia constituye el fundamento de todo el saber histórico y una meta suprema del mismo. Por lo menos una de sus metas, pues las limitaciones de Ranke residen en no haber visto más que este fin, sin prejuzgar, sin embargo, los otros. Aquí se separan las direcciones.

Su sesgo poético frente al mundo histórico ha sentido con la mayor fuerza, y expresado con la mayor intensidad, el destino, la tragedia de la vida, todo el brillo del mundo y el sentimiento de seguridad que viene de la acción. En esta combinación de la conciencia de la vida, propia del poeta, con la historia se emparenta con Herodoto, con su modelo Tucídides, con Juan Müller y con Carlyle. La mirada sobre la vida, como desde una altura que la domina, iba vinculada en este espíritu, tan próximo al de Goethe, con la captación de lo histórico desde un punto de vista que abarca su totalidad. Su horizonte lo constituye la historia universal; considera cada objeto desde este punto de vista; en esto coincide con todo el desarrollo de la historiografía desde Voltaire hasta Hegel y Niebuhr; pero le caracteriza también un rasgo especial, por el modo como supo lograr nuevas visiones acerca de las relaciones entre los afanes políticos de poder, el desarrollo interior de los Estados y la cultura espiritual, fijándose en la colaboración y

antagonismo de las naciones. Este punto de vista histórico-universal aparece en él desde muy joven; nos habla una vez de su "viejo propósito de buscar la conseja de la historia universal, aquella marcha de los acontecimientos y de los desenvolvimientos de nuestra especie que hay que considerar como su contenido propio, como su centro y como su esencia". La historia universal representa el tema favorito de sus lecciones. Siempre tenía presente la conexión de sus diversos trabajos y fue también el objeto de la última obra que emprendió entrado en los ochenta años.

El artista que había en él pedía la representación de toda la amplitud sensible del acontecer. Podía llegar a esto cuando hacía valer su consideración histórico-universal en un objeto particular. En la elección de este objeto no sólo decide el interés con que le ganan las "relaciones" de los embajadores venecianos, sino también su sentido, por lo que se agita desnudo a la luz del sol y una simpatía interna por las épocas llenas de los afanes de poder de los grandes Estados y de príncipes destacados. "Se me fragua poco a poco una historia de los momentos más importantes de la época moderna, sin poner casi nada por mi parte, y el oficio de mi vida habrá de consistir en llevarla a términos de evidencia y en escribirla." Así se convirtió en objeto de su arte de narrador el relato de la formación de los Estados modernos, su lucha por el poder, las repercusiones de ésta sobre su estado interior, en toda una serie de historias nacionales.

En estas obras se manifiesta una voluntad y una fuerza de objetividad histórica que no tiene parangón. La simpatía universal por los valores históricos, la alegría por la diversidad de las manifestaciones históricas, la receptividad multiforme por todo lo que es vida, tal como era propia de un Herder, tal como operaba en un Juan Müller hasta el desfallecimiento del espíritu receptivo frente a las fuerzas históricas, esta cualidad tan peculiar del espíritu alemán colmaba el alma de Ranke. Trabajó no sin alguna influencia de Hegel, pero sobre todo en oposición con él; ha elaborado recursos de tipo puramente histórico para colocar la riqueza infinita del acontecer en una trama histórica objetiva sin apelar, sin embargo, a una construcción histórico-filosófica. Esto marca el rasgo fundamental de su historiografía. Quiere abarcar la realidad tal como es. Le inspiraba aquel sentido de la realidad, que es el único capaz de levantar el edificio del mundo histórico dentro de las ciencias del espíritu. Nadie ha logrado representar tan brillantemente como Ranke el carácter de la historia como una ciencia objetiva, en oposición con esas exigencias que se hacen a menudo al historiador de actuar directamente sobre la vida, tomando posición en sus luchas. Podemos ejercer una acción verdadera sobre el presente si primero nos abstenemos de ello y nos elevamos a la ciencia objetiva libre. Esta meta le llevó también a la elaboración de todos los medios de la crítica. El espíritu de Niebuhr continuaba en él, como nos lo muestra el apéndice crítico que acompaña a su primera gran obra.

Junto a Ranke tenemos otros dos grandes historiadores que descubren nuevas perspectivas para la estructuración del mundo histórico.

Carlyle muestra la misma voluntad irrefrenable para penetrar en la realidad, pero por

otro lado. Busca al hombre histórico, al héroe. Si Ranke es todo ojos y vive en el mundo de los objetos, la historiografía de Carlyle se apoya en el forcejeo con el problema de la vida interior; así se completan los dos como esas dos direcciones de la poesía, de las que una parte de los objetos y la otra del desarrollo del propio ser. La lucha que Carlyle había llevado dentro de sí mismo la traslada a la historia. Por eso su novela autobiográfico-filosófica constituye la clave de su historiografía. Su genialidad unilateral y singularísima era de tipo intuitivo. Toda grandeza nace, según él, de la acción de las fuerzas aunadoras y organizadoras de la fe y del trabajo. Crea las formas exteriores de la sociedad en la vida económica, en el derecho y en la constitución política. Denomina épocas positivas a aquellas en las que operan de manera autónoma y justa las fuerzas coordinadoras, designación en la que fue precedido por los fisiócratas. Luego que las épocas positivas han producido, sobre la base de la fe, una trama sólida de instituciones, el pensamiento progresivo disuelve este contenido y comienzan las épocas negativas. No se puede negar la afinidad de esta concepción con la de la escuela histórica alemana y con la filosofía de la historia de Schelling. El espíritu intuitivo de Carlyle despliega su máximo poder al aplicar estas ideas a la descripción de las grandes figuras históricas, los plasmadores de la vida y de la sociedad a base de la fe. Ha leído en sus almas con más profundidad que nadie antes de él: actualiza la intimidad de su voluntad en cada uno de sus gestos, ademanes, tono de voz. No es posible entender al poeta o al pensador, al político o al genio religioso a base de hechos aislados, sino partiendo de esa fuerza simple que posee capaz de domeñar a los hombres por medio de la fe. En todo esto se manifiesta con la mayor claridad la influencia de Fichte.

La tercera cabeza entre los historiadores originales de la época de Ranke es Tocqueville. Representa entre ellos al analítico y, después de Aristóteles y Maquiavelo, es el más grande de todos los analizadores del mundo político. Mientras Ranke y su escuela explotaban los archivos con una penosa pulcritud para captar así el entresijo de las acciones diplomáticas que envolvía a toda Europa en la época moderna, a Tocqueville esos archivos le sirven para un fin nuevo. Busca en ellos lo consistente, lo que es significativo para la comprensión de la estructura política interna de las naciones: su análisis se orienta a la cooperación de las funciones en un cuerpo político moderno y es el primero que, con el cuidado y la exactitud del cirujano, ha sabido emplear toda porción de la vida política decantada en la literatura, en los archivos y en la vida misma, para el estudio de estas relaciones estructurales eternas y duraderas. Ha ofrecido el primer análisis verdadero de la democracia norteamericana. La idea de que en esta democracia existe el “movimiento”, la “tendencia” continua, irresistible, de provocar un orden democrático en todos los Estados, surge en él del desarrollo de la sociedad en los diferentes países. Esta idea suya se ha visto confirmada después en todas las partes del mundo por los acontecimientos. Como una auténtica cabeza de historiador y de político, no ve en esta marcha de la sociedad ni un progreso ni algo dañoso en todos sus aspectos. El arte política debe contar con esa dirección y acomodar en cada país el orden político

conveniente a esta dirección de la sociedad. Y en otros libros suyos penetró Tocqueville en la conexión real del orden político francés en el siglo XVIII y durante la Revolución. Una ciencia política de este tipo permitía también aplicaciones a la práctica política. Se mostró particularmente fecundo el desarrollo del principio aristotélico de que la constitución sana de todo Estado descansa en la proporción justa de las aportaciones y de los derechos y que la inversión de esta relación, que transforma los derechos en privilegios, tiene que provocar la liquidación. Otra importante aplicación de sus análisis a la práctica reside en el conocimiento de los peligros inherentes a una centralización exagerada y las bendiciones del régimen autonómico. Así pudo derivar de la historia generalizaciones fecundas y de un análisis nuevo de las realidades pasadas surgió una nueva relación, más honda, con el presente.

Me atrevería a decir que en todo este desarrollo ha tenido lugar el orto de la conciencia histórica. Ésta considera todos los fenómenos de la vida espiritual como productos del desarrollo histórico. Bajo su influencia, las ciencias sistemáticas del espíritu se fundaron en la historia evolutiva y en el método comparado. Al convertir Hegel la idea de desarrollo en punto central de las ciencias del espíritu, que se hallan bajo el esquema de la marcha en el tiempo, enlazó de este modo la mirada hacia el pasado con el progreso en el futuro, con el ideal. La historia cobró una nueva dignidad. Hasta el presente la conciencia histórica así creada se ha ido extendiendo, en historiadores de rango, a nuevos dominios y a nuevos problemas, y ha transformado las ciencias que tratan de la sociedad. Este desarrollo importante, en el que la tendencia de procurarse un saber objetivo, cada vez más puro y riguroso, del mundo espiritual, tanto en las ciencias sociales como en la historia, se va abriendo paso en lucha con el predominio de los afanes políticos y sociales, y no ha menester que nos detengamos ahora en él, pues sus problemas son el tema mismo de las investigaciones que siguen.

A la teoría incumbe expresar en conceptos y fundar gnoseológicamente la conexión de las ciencias del espíritu así surgida. Y si partimos de Ranke y unimos a él la escuela histórica, surge un segundo problema. Ranke coloca en sus grandes obras históricas el sentido, la significación, el valor de las épocas y de las naciones en estas mismas. Se hallan como centradas en sí mismas. En sus obras, la realidad histórica nunca es medida por el patrón de un valor absoluto o de una idea fundamental o de una finalidad última. Si preguntamos ahora por la relación interna que en la gradación de individuo, "comunidad", comunidades, hace posible este centramiento de la historia en sí misma, topamos con los estudios de la escuela histórica. Este pensamiento histórico reclama ser fundado gnoseológicamente y aclarado mediante conceptos, pero no ser transformado en algo trascendental o metafísico en virtud de una relación cualquiera con un absoluto.

4. Desde fines del siglo XVIII hasta la segunda mitad del XIX las ciencias del espíritu, partiendo de Alemania, han alcanzado poco a poco, al establecer la verdadera conexión de sus temas, la etapa que permite penetrar en los problemas lógicos y epistemológicos.

El mundo histórico, como un objeto unitario, y la conciencia histórica, como una relación unitaria, surgen a la vista. Todos los progresos internos de las ciencias del espíritu, por muy importantes que fueran, no hicieron más que ensanchar aquella conexión lograda gradualmente a partir de la Ilustración, y mediante la cual se colocaba toda investigación histórica particular bajo el punto de vista histórico-universal, se fundaban las ciencias del espíritu sobre la historia así entendida y se enlazaban en un todo la filosofía, la crítica, la historiografía, los métodos comparados y la historia evolutiva. Así la historia se hizo filosófica, cobró con Voltaire, Montesquieu, Kant, Herder, Schiller y Hegel una nueva dignidad y significación, y merced a la escuela histórica, recibió su fundamento la meditación sobre ella en la gran conexión apuntada. Desde entonces hasta el momento presente, la teoría de la historia ha venido aplicando lentamente en esa conexión la visión de la escuela histórica y nos hallamos en la actualidad en medio de la solución de esta tarea. Pero cualesquiera que sean las posiciones adoptadas, todas se orientan por el gran *factum* de la nueva estructura de las ciencias del espíritu.

El desarrollo de la historiografía en la época moderna ha ido acompañado siempre de obras que se ocupaban del estudio de la historia, y su número fue creciendo en todos los países cultos durante la época de la Ilustración. Especialmente a fines del siglo XVII comienza la batalla del escepticismo contra toda clase de saber, también contra la tradición histórica, y así surgieron fuertes estímulos para consideraciones de orden metodológico. Junto a estos trabajos, encaminados a fundamentar el saber histórico, en las universidades se imponían las enciclopedias de la ciencia histórica. Pero ¡qué distancia la que existe hasta entre el intento de un Wachsmuth de establecer una teoría de la historia, que surge en 1820 de las alturas de la moderna historiografía, y la obra contemporánea de Humboldt, impregnada por el espíritu de la nueva historiografía! Aquí tenemos una frontera neta.

La nueva teoría de la historia encuentra sus dos puntos de partida en el idealismo filosófico alemán y en la transformación de la ciencia histórica. Hay que partir de lo primero.

Fue problema de Kant cómo sería posible encontrar una conexión unitaria, "una marcha regular" en el decurso histórico. No pregunta, con propósitos epistemológicos, por las condiciones de la conexión que se da en la ciencia en cuestión, sino que su pregunta se encamina a saber cómo de la ley moral a la que se halla sometido todo obrar se pueden derivar principios *a priori* para la captación de la materia histórica. El curso histórico es un miembro de la gran conexión natural, pero ésta, a partir de la presencia de los organismos, no puede ser sometida a un conocimiento de su orden según las leyes causales, sino que es accesible únicamente a la consideración teleológica. Así niega Kant la posibilidad de encontrar leyes causales en la sociedad y en la historia y trata, por el contrario, de poner en relación la meta del progreso, tal como la había fijado la Ilustración en la perfección, en la felicidad, en el desarrollo de nuestras capacidades, de nuestra razón, de la cultura en general, con el *a priori* de la ley moral, estableciendo así,

a priori, el sentido y la significación de la conexión teleológica. Con esto Kant lleva a cabo, sencillamente, una transformación del "deber de perfección", adoptado por la escuela de Wolff como principio teleológico del progreso histórico, en su *a priori* de la ley moral. Y también la oposición entre las ciencias empíricas y las filosóficas que encontramos en Wolff reaparece en la oposición entre la concepción empírica, antropológica del género humano y la concepción *a priori* exigida por la razón práctica. La consideración teleológica de la historia como el progreso en el desarrollo de aquellas disposiciones naturales que se encaminan al uso de la razón, el señorío de las mismas en una sociedad que practica el derecho de una manera general, el acceso a una "constitución civil perfectamente justa" como la "tarea máxima que la naturaleza ha impuesto a la especie humana", he aquí el hilo conductor *a priori* por el que se puede explicar el juego, tan confuso, de las cosas humanas. Con más fuerza que en sus "ideas para una historia universal", que se hallan "limitadas" por la "disposición" y por la "intención cosmopolita", se pone de relieve en otros lugares cómo la sociedad jurídica y pacífica que debe superar las relaciones de poder encuentra su justificación ante la razón porque sería un estado surgido de un reconocimiento del deber y no un "mero bien físico", y mediante su constitución se verificaría un "gran paso hacia la moralidad". La significación de Kant en este campo reside en haber aplicado a la historia el punto de vista filosófico trascendental fundado por él y por Fichte, inaugurando así una concepción permanente de la historia cuya esencia consiste en el establecimiento de un patrón absoluto, fundado en la naturaleza misma de la razón, y que sirve de valor o de norma, encuentra su fuerza en que señala a la acción una dirección determinada hacia un ideal fijo, que se justifica por su tendencia moral, y aprecia cada fracción de la historia por su acomodación al cumplimiento de este ideal.

De este punto de vista de principio surgen otras determinaciones importantes. El señorío de la razón se realiza sólo en la especie. Pero esta finalidad no se alcanza por la cooperación pacífica de los individuos. "El hombre quiere concordia; pero la naturaleza sabe mejor lo que es bueno para la especie y quiere disensión." Alcanza su propósito, precisamente, por el movimiento de las pasiones, del egoísmo, del antagonismo de las fuerzas.

La influencia de las ideas de Kant coincide con las disposiciones y el curso de la vida de Federico Christian Schlosser. En su historiografía este punto de vista se impone. Colocó todo trabajo histórico particular bajo el punto de vista histórico-universal; sometió a la personalidad histórica a un concepto moral rígido, destruyendo así el sentido por el brillo de la vida histórica y el encanto individual de las grandes personalidades. No le fue posible superar el dualismo existente entre este juicio moral y el reconocimiento de la tendencia amoral de los Estados hacia el poder y la grandeza política sin escrúpulos. Como Schlosser, lo mismo que Kant, busca el centro de la historia en la cultura, la consideración histórico-cultural representa la tendencia fundamental de su manera de tratar la historia y la historia de la vida espiritual constituye la parte más brillante de su

trabajo; se puede decir muy bien que la exposición que hace Gervinus de la literatura alemana en el siglo XVIII descansa fundamentalmente sobre ella. Schlosser hace valer el valor de la profunda y callada interioridad frente a todo el boato del mundo y, lo que es más, su historia persigue el fin de educar a su pueblo en el sentido de una concepción práctica del mundo.[*4]

El punto de vista de la filosofía trascendental marcha de lo dado a sus condiciones *a priori*. Fichte mantiene este punto de vista frente a la filosofía de la historia de Hegel: lo fáctico, lo histórico, no puede ser metafisizado nunca, el abismo entre ello y las ideas no puede ser llenado mediante conceptos, lo absoluto no puede ser disuelto en el río de la historia, como si fuera la conexión ideal de la misma, mediante conceptos. Las ideas se ciernen sobre este mundo como las estrellas que señalan al hombre el camino.

Desde este punto de vista realiza Fichte un importante progreso en la concepción histórica. Su desarrollo transcurre desde la ilustración kantiana hasta el orto, arriba esbozado, de la conciencia histórica. En la época que media entre la catástrofe de Jena y el comienzo de la guerra de liberación, pudo vivir la concentración de todos los intereses del espíritu alemán en el mundo histórico y en el Estado. Por la misma época ocurre en el campo de la ciencia la orientación del romanticismo hacia la historia, la construcción de la última por Schelling, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y los comienzos de su lógica. Éstas eran las circunstancias dentro de las cuales aborda Fichte el problema de averiguar cómo es comprensible la historia partiendo del orden ideal. Pero en la misma medida que Kant, es decir, en ninguna, se plantea el problema gnoseológico de cómo sea posible el saber acerca de la conexión de lo histórico contenido en la ciencia histórica existente de hecho. Más bien somete desde un principio la suma de los acontecimientos históricos al punto de vista de valoración *a priori* de su principio moral, que constituye la idea fundamental en todas sus investigaciones filosófico-históricas, hasta el último paso representado por la "deducción del objeto de la historia humana". Desde este punto de vista aparece la historia como una conexión fundada por la acción libre del yo absoluto y que transcurre en el desarrollo temporal del género humano, en el que, con arreglo al plan divino universal, se realiza la educación de la humanidad. "Para el filósofo, el universo de la razón se despliega puro del pensamiento en cuanto tal." Y "la filosofía ha terminado" allí donde "ha terminado lo conceptual". El filósofo de la historia "busca, por lo tanto, a través de toda la corriente del tiempo, aquello, únicamente, en que la humanidad es impulsada hacia su fin, descuidando y despreciando todo lo demás". Por lo tanto, partiendo de un valor absoluto, se realiza una selección de la materia histórica y se establece una conexión. El "historiador empírico", "el analista", por el contrario, parte de la existencia fáctica del presente. Trata de captar con la mayor precisión este estado y de descubrir los supuestos de su presencia en hechos anteriores. Su tarea consiste en acopiar cuidadosamente los hechos históricos y mostrar su sucesión y su nexo efectivo[*5] en el tiempo. "La historia es mera *Empirie;* no tiene que suministrarnos sino hechos, y todas sus demostraciones no pueden ser sino hechos". Estas comprobaciones del historiador no

le sirven a la deducción filosófica como demostración sino, únicamente, como ilustración. En el campo de estos dos métodos no puede residir más que lo que Fichte ha designado una vez como "lógica de la verdad histórica", que no puede significar tampoco un análisis metodológico consciente de la ciencia histórica. Pero hay que reconocer que, por el camino de su deducción teleológica, encontró pensamientos importantes. Distinguió entre la Física, que tiene por objeto lo permanente y periódicamente recurrente de la existencia, y la historia, cuyo objeto es el transcurso en el tiempo. Pero este transcurso era para él, desde el punto de vista de su *Doctrina de la ciencia,* desarrollo: el concepto de desarrollo de Hegel se basaba en el de Fichte.[*6] Ya la "doctrina de la ciencia" teórica y práctica pretendía exponer la dialéctica interna de la marcha de la realidad tal como resulta de la capacidad creadora del yo; pretendía perseguir en el yo la marcha de los acontecimientos y esbozar una historia pragmática del espíritu humano. El concepto de desarrollo se había centrado en la circunstancia de que, en el yo, todo es actividad, toda actividad comienza por dentro y su realización es condición de la actividad siguiente. En la "deducción" de 1813 se debate Fichte con la misma intuición de la fuerza libre del yo en oposición a la naturaleza, que es inerte y muerta. La historia muestra una conexión teleológicamente necesaria, cada uno de cuyos miembros es producido por la libertad y que se orienta por la ley moral. Cada uno de los miembros de esta serie es algo fáctico, de una vez, individual. El valor que Kant colocó en la persona, en la medida en que en ella se realiza la ley moral, recae para Fichte, lo mismo que para Schleiermacher, en la individualidad; si la concepción racionalista vio el valor de la persona únicamente en la realización de la ley moral universal y lo individual se le convirtió en un ingrediente empírico, contingente, Fichte asoció con mayor profundidad la significación de lo individual con el problema de la historia: alió a la dirección hacia el fin de la especie el valor de lo individual, sirviéndose de la profunda idea de que los individuos creadores captan aquel fin desde un aspecto hasta entonces oculto, le dan una nueva forma y, así, su existencia individual se eleva a la categoría de un "momento" precioso en la conexión del todo histórico. El temple heroico de Fichte, la tarea de la época y su problema histórico confluyen en una nueva estimación del valor de la acción y del hombre que actúa. Pero comprendió a la vez el heroísmo del vidente religioso, del artista, del pensador. En este aspecto preparó a Carlyle. Lo fáctico y singular de la historia cobra una nueva significación al ser concebido como la contribución de la facultad creadora y de la libertad. Y al comprender así, desde este punto de vista, la irracionalidad de lo histórico, tiene que atribuir un valor a lo irracional mismo, en virtud de su naturaleza como acción de la libertad y de su relación con la cultura y el orden moral.

Junto a estas teorías acerca de la historia, que hacen valer el punto de vista de la filosofía trascendental, también se desarrollaron, por el mismo tiempo, otras direcciones que se han asegurado un valor permanente. Desde el punto de vista de la investigación natural, surgen trabajos en Francia y en Inglaterra de los que, los franceses sobre todo, se apoyan en la evolución del universo, en la historia de la tierra, en el nacimiento de plantas

y animales sobre ella, en el parentesco del tipo de los animales superiores con el del hombre, finalmente, en la conexión legal de la historia humana y el señalamiento del progreso intelectual y social en ella, mientras que los ingleses toman como fundamento la nueva psicología asociacionista y su aplicación a la sociedad. Más tarde expondremos su desarrollo en Comte y Mill. Otra dirección representan, por el mismo tiempo, los monistas alemanes, Schelling, Schleiermacher y Hegel, quienes intentan someter el decurso histórico a una construcción conceptual.

Y a partir de los años veinte tenemos en Alemania una época en la cual la escuela histórica despliega el nexo de su método peculiar, el idealismo elabora sus diversas formas y la unión de ambos círculos de ideas penetra en toda la literatura científico-espiritual. Por entonces han surgido del campo mismo del gran movimiento de la investigación histórica varios trabajos acerca de la teoría de la historia. Así como los estudios históricos han influido diversamente en las direcciones filosóficas, también, en sentido contrario, se hace valer en los historiólogos una influencia considerable de la filosofía trascendental de Hegel y de Schleiermacher. Se orientan hacia la fuerza creadora que actúa en el hombre; la captan en el espíritu común y en las comunidades organizadas; buscan, por encima de la acción conjunta de las naciones, una conexión de la historia fundada en lo invisible. De aqui nace, en las consideraciones generales de Humboldt, Gervinus, Droysen y otros, el concepto de las "ideas" en la historia.

El famoso ensayo de Humboldt acerca de la misión del historiador arranca del principio de la filosofía trascendental: lo que actúa en la historia universal se mueve también en el interior del hombre. El punto de partida de Humboldt se halla en el individuo. La época buscaba una nueva cultura en la plasmación de la personalidad; al encontrar realizada una tal cultura en el mundo griego, nació el ideal de la humanidad griega; pero este ideal recibió, en sus representantes más destacados, tales como Humboldt, Schiller, Holderlin, Federico Schlegel en su primer periodo, una nueva hondura gracias a la filosofía trascendental. El valor propio de la persona se había definido por la escuela de Leibniz como perfección, en la de Kant aparece como dignidad de la persona como fin propio, y en la de Fichte como energía plástica, formadora; en cada una de estas formas, ese ideal encontraba en el trasfondo de la existencia individual una normatividad de validez universal del ser humano, de su formación y de su fin. En esto descansaba en Humboldt, lo mismo que enseguida en Schleiermacher, la idea de la unidad trascendental de la naturaleza humana en todos los individuos, sobre la que se basan las comunidades organizadas y el espíritu común, que se individualiza en razas, naciones, personas individuales, y que actúa en estas formas como la suprema fuerza plasmadora. Y al colocar en relación con lo invisible la fuerza creadora de esta humanidad que se realiza en los individuos, nace la creencia de la realización del ideal congénito a la humanidad mediante la historia. "La meta de la historia no puede consistir sino en la realización de las ideas que tienen que ser expresadas por los hombres, en todas las direcciones, en todas las formas en las que la forma finita pueda unirse con la

idea.” De aquí resulta el concepto de Humboldt acerca de las “ideas” en la historia. Son fuerzas creadoras que se fundan en la “validez universal” trascendental de la naturaleza humana. Atraviesan, como la luz atraviesa la atmósfera terrestre, las necesidades, las pasiones y el aparente acaso. Reparamos en ellas en las “protoideas” eternas de belleza, de verdad y de justicia; prestan al curso histórico fuerza y finalidad; se manifiestan como direcciones que hacen presa irresistiblemente en las masas, como fuentes de energía que, en su amplitud y en su excelsitud, no pueden ser derivadas de las circunstancias que las acompañan. Cuando el historiador investiga la configuración y transformaciones del suelo, los cambios de clima, las aptitudes espirituales y el sentir de las naciones, las más peculiares todavía de los individuos, las influencias del arte y de la ciencia, las repercusiones profundas y extensas de las instituciones civiles, queda todavía un principio no directamente visible pero poderoso, que presta a aquellas fuerzas impulso y movimiento: las “ideas”. En último término encuentran su fundamento en el gobierno divino del mundo. El hombre de acción tiene que arrimarse a la tendencia que contiene la idea para poder lograr efectos históricos positivos. También es misión suprema del historiador captar esas ideas. Así como la libre imitación del artista se halla guiada por ideas, así también el historiador tratará de captar ideas por encima de la acción de las fuerzas finitas en el acontecer. Es artista quien señala esta conexión invisible de los acontecimientos. En medio del gran movimiento de las ciencias del espíritu, publica Humboldt su ensayo al comienzo de los años veinte. Al dar expresión a los diversos factores que actuaban en aquel movimiento, ejerció un efecto extraordinario.

En el año 1837 aparecen los *Grundzüge der Historik,* de Gervinus; ofrece un conocimiento amplio de la literatura histórica, de sus formas y direcciones, pero su núcleo lo constituye el mismo espíritu histórico y la misma visión fundamental de las ideas históricas que “impregnan invisiblemente los acontecimientos y las manifestaciones externas”: la Providencia se manifiesta en ellas; y el oficio propio del historiador consiste en rastrear su naturaleza y sus efectos. También las ideas de Ranke acerca de la historia, que se van desenvolviendo paralelamente a sus trabajos, son afines a las de Humboldt. Las ideas son, para él, las tendencias que apuntan en las situaciones históricas, “son energías morales”, siempre unilaterales; encarnan en las grandes personalidades y actúan a través de ellas: pero, en el cenit mismo de su poder, provocan antagonismos y son víctimas así de la suerte de toda fuerza finita. No pueden ser expresadas en conceptos; “pero sí pueden ser vistas, percibidas”, tenemos la posibilidad de simpatizar con su existencia. Al subordinar el curso de la historia al punto de vista del regimiento divino del mundo, se convierten en los “pensamientos de Dios en el mundo”. En ellos se halla el secreto de la historia universal. En consciente oposición con Ranke y, sin embargo, íntimamente emparentado por el idealismo común de la época, surge en 1868 la obra de Droysen. Más profundamente que Humboldt se halla impregnado Droysen de la especulación de la época, del concepto de las ideas que actúan en la historia, de una teleología exterior de la conexión histórica que produce el cosmos de las ideas morales.

Subordina la historia al orden moral de las cosas; esto se hallaba en contradicción con la visión despreocupada del curso real del mundo; era expresión de la fe en la conexión ideal absoluta de las cosas en Dios.

En estos trabajos encontramos visiones importantes; Droysen ha sido el primero en aplicar la teoría hermenéutica de Schleiermacher y de Böckh a la metódica. Pero estos pensadores no han alcanzado una estructuración teórica de las ciencias del espíritu. Humboldt vive con la conciencia de la nueva profundidad de la ciencia alemana del espíritu, que se retrotrae a la validez universal del espíritu; así concibe que el historiador, a pesar de su vinculación a lo dado, crea, sin embargo, desde su intimidad; conoce su parentesco con el artista. Y todo lo que fue trabajado en la investigación histórica se halla como comprendido y concentrado de alguna manera en el estrecho marco de su ensayo. Pero se le ha escapado la articulación de su profunda intuición total. La razón última de esto reside en no haber colocado el problema de la historia en conexión con la tarea gnoseológica que nos plantea ella; esta cuestión le hubiera conducido a la investigación más amplia de la estructuración del mundo histórico dentro de las ciencias del espíritu y, de aquí, al conocimiento de la posibilidad de un saber objetivo en estas ciencias. Su trabajo tiene por objeto, en resumidas cuentas, cuál sea el aspecto que ofrece la historia con los supuestos de la concepción idealista del mundo y cómo debe, por consiguiente, ser escrita. Su teoría de las ideas no es más que la "explicación" de este punto de vista. Precisamente lo que hay de retardatario en esa injerencia de una fe religiosa y de una metafísica idealista en la ciencia histórica fue convertido en centro de la concepción histórica por Humboldt y los pensadores que le siguieron. En lugar de acudir a los supuestos gnoseológicos de la escuela histórica y los del idealismo desde Kant a Hegel, y reconocer el carácter incompatible de estos supuestos, no han hecho sino combinar estos puntos de vista sin crítica alguna. No se les presentó la conexión existente entre las ciencias del espíritu, recién constituidas, el problema de una crítica de la razón histórica y la edificación de un mundo histórico en las ciencias del espíritu.

La tarea inmediata consistiría en hacer valer con respecto a la historia ese planteamiento puramente gnoseológico, y apartar de ella los intentos de una construcción filosófica del curso histórico como la ensayada por Fichte con sus cinco épocas y por Hegel con sus etapas del desarrollo. Ese planteamiento del problema tenía que separarse del de los filósofos de la historia para que pudiera desarrollar así, de una manera consecuente, las diversas posiciones que los teóricos del conocimiento y los lógicos podían adoptar en este campo. Desde los últimos decenios del siglo pasado hasta el presente se han desarrollado los puntos de vista más diversos para resolver la tarea indicada. Posiciones adoptadas anteriormente se transforman, surgen posiciones nuevas y, si las abarcamos en conjunto, veremos un antagonismo supremo. O bien se trata de resolver la cuestión partiendo del idealismo alemán, tal como se desarrolló desde Kant hasta Hegel, o se busca en la realidad misma del mundo espiritual la conexión de la historia.

En la primera posición, dos direcciones principalmente se han ocupado de la cuestión, condicionadas por la marcha de la especulación alemana. La primera se apoya en Kant y Fichte. Su punto de partida se halla en la conciencia general o supraindividual, en la que el método trascendental descubre un absoluto, tal como normas o valores. La determinación de este absoluto y de su relación con la comprensión de la historia es muy diversa dentro de esta poderosa e influyente escuela. Los dos últimos supuestos a que había llegado el análisis trascendental de Kant, el *a priori* teórico y práctico, se concentraron, siguiendo la vía de Fichte, en un absoluto unitario. Podía ser concebido como norma, como idea o como valor. El problema podría consistir en levantar el mundo espiritual partiendo del *a priori* o en encontrar el principio de selección y de conexión para el círculo más limitado del curso histórico individual.

Frente a esta dirección del idealismo alemán, la aportación genial de Hegel, en lo que respecta a la historia, se ha visto postergada. Su posición metafísica sucumbió a la crítica de la teoría del conocimiento. En las ciencias sistemáticas del espíritu, por el contrario, se realiza hasta nuestros días el enlace de sus grandes ideas con la investigación positiva. En la historiografía sigue influyendo precisamente en el ordenamiento de las etapas del espíritu. Y se acerca el día en que se apreciará como merece su intento de formar una trama de conceptos capaz de domeñar la corriente incesante de la historia.

En oposición con esta teoría surgió otra que rechaza todo principio trascendental y metafísico en la comprensión del mundo espiritual. Niega el valor de los métodos trascendentales y metafísicos. Niega todo saber acerca de un valor incondicional, de una norma absolutamente válida, de un plan divino o de una conexión racional fundada en lo absoluto. Al reconocer así, sin empacho alguno, la relatividad de todo acontecer humano, histórico, convierte en misión suya alcanzar sobre el material de lo dado un saber objetivo acerca de la realidad espiritual y de la conexión de sus partes. Para resolver esta tarea no dispone sino de la combinación de los diversos géneros de lo dado y de los diversos métodos.

Dentro del grupo que ha tratado de fundamentar teóricamente este punto de vista con todas sus consecuencias, también se han originado muy distintas direcciones. Una oposición, que ya separó a las escuelas de Comte y Mill, determina también la diversidad en la estructuración del mundo histórico. La conexión del mundo espiritual se nos da, por un lado, en la existencia psíquica individual y, por otro, en el curso histórico y en los estados sociales. Cuando la investigación combina de diverso modo, según la idea que tenga de su importancia, estos dos tipos de datos, surge toda una variedad de direcciones en la concepción de las ciencias del espíritu. Se extiende desde aquellos que tratan de salir adelante sin psicología alguna hasta aquellos que reconocen a ésta en las ciencias del espíritu el lugar que a la mecánica corresponde en las ciencias de la naturaleza. Otras diferencias se hacen valer en los fundamentos gnoseológicos y lógicos de la estructura, en la organización de la psicología o de la ciencia de las unidades vitales, en la determinación de las regularidades que surgen, en las relaciones sociales, entre estas unidades. Y de

estas diferencias dependen, en fin de cuentas, las múltiples soluciones de las cuestiones últimas referentes a las leyes históricas y sociales, al progreso, al ordenamiento en el transcurso histórico.

5. Trato de fijar ahora la tarea que, dentro de este movimiento científico, se ha impuesto la investigación que estoy llevando a cabo acerca de la edificación del mundo histórico en las ciencias del espíritu. Esta tarea enlaza con el primer volumen de mi *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883).[*7] Este trabajo arrancó de la tarea de hacer una crítica de la razón histórica. Se planteaba dentro del hecho de las ciencias del espíritu, tal como lo establecía, especialmente, la conexión de estas ciencias creada por la escuela histórica y marchaba a la busca de su fundamento gnoseológico. En esta labor de cimentación se oponía al intelectualismo de la teoría del conocimiento entonces dominante. "La ocupación histórica y psicológica con el hombre entero me llevó a colocar a éste, en toda la diversidad de sus fuerzas, a este ser volitivo, afectivo y representativo en la base del conocimiento y de sus conceptos (tales como mundo exterior, tiempo, sustancia, causa)."[*8] Por eso sus puntos de partida eran la "vida" y la "comprensión" (17, 135 *ss.* de la ed. española) de la relación, contenida en la vida, entre realidad, valor y fin, e intentó exponer el lugar autónomo de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza, mostrar los rasgos fundamentales de la conexión lógico-gnoseológica de este todo completo y resaltar la significación de la captación de lo singular en la historia. Trato ahora de fundar, con mayor penetración, el punto de vista de mi libro al investigar, partiendo del problema gnoseológico, la estructuración del mundo histórico dentro de las ciencias del espíritu. La conexión entre el problema del conocimiento y esa estructura reside en que el análisis de esta última nos lleva a una cooperación de actividades que se hacen accesibles, mediante tal análisis, a la investigación gnoseológica.

Voy a señalar brevemente la línea que nos debe conducir de lo explicado hasta ahora al conocimiento de esta estructura, para hacer patente ya la oposición entre la estructura de las ciencias naturales y la de las ciencias del espíritu. El hecho de las ciencias del espíritu, tal como se presentan en la época de su constitución, ha sido descrito ya; también vimos cómo estas ciencias se fundan en la vivencia y en la comprensión; partiendo de aquí captaremos su estructura, tal como se contiene en ese hecho de su constitución independiente merced a la escuela histórica, y podremos ver así la diferencia entre los dos modos diferentes de estructura. Se convierte, pues, en tema primordial de este trabajo la peculiaridad en la edificación de las ciencias del espíritu.

Esta edificación parte de la vivencia, va de la realidad a la realidad; consiste en un ahondamiento cada vez más profundo de la realidad histórica, en un recoger cada vez más de ella, en expandirse más sobre ella. No existe ningún supuesto hipotético por el que pondríamos algo debajo de lo dado, pues el comprender penetra en las manifestaciones de vida ajenas por una transposición basada en la plenitud de las propias vivencias. La naturaleza, como vimos, forma parte de la historia únicamente en aquello

en que actúa sobre nosotros y en que nosotros podemos actuar sobre ella. El reino propio de la historia es también exterior; sin embargo, los sonidos que componen la pieza musical, el lienzo sobre el que se pinta un cuadro, la audiencia en que se pronuncia una sentencia, la prisión en que se cumple la condena, de la naturaleza reciben tan sólo su material; por el contrario, toda operación científico-espiritual que se realice con esos hechos exteriores, tiene que ver únicamente con el sentido y el significado que cobran por la acción del espíritu; está al servicio de la comprensión que capta ese sentido, ese significado. Y ahora pasamos más allá de lo dicho hasta ahora. Este comprender no sólo designa la actitud metódica peculiar que adoptamos frente a tales objetos; entre la ciencia del espíritu y la ciencia de la naturaleza no se trata únicamente de una diferencia en la posición del sujeto con respecto al objeto, en un tipo de actitud, en un método, sino que el método comprensivo está fundado realmente en el hecho de que lo exterior en que consiste su objeto se diferencia del objeto de la ciencia natural de un modo absoluto. El espíritu se ha objetivado en ello. Se han formado fines, se han realizado valores en ello, y precisamente este algo espiritual que se ha incorporado al objeto es lo que capta la comprensión. Entre el objeto y yo existe una relación de vida. Su apropiación a un fin se funda en mi adopción de fines, su belleza y bondad en mi estimación, su carácter inteligible en mi inteligencia. Además, las realidades no se presentan sólo en mi vivencia y en mi comprensión: constituyen la conexión del mundo representativo en el cual lo exteriormente dado se enlaza con el curso de mi vida; yo vivo en este mundo representativo y su validez objetiva me está garantizada por el intercambio constante con la vivencia y la comprensión de los otros; finalmente, los conceptos, los juicios universales, las teorías generales, no son hipótesis acerca de algo a lo cual referimos las impresiones externas, sino "descendientes" de la vivencia y de la comprensión. Y así como en éstas se halla presente siempre la actualidad de nuestra vida, también en las proposiciones más abstractas de esta ciencia resuena la plenitud de la vida.

Podemos, pues, resumir la relación entre las dos clases de ciencia y la diferencia esencial de su estructura propia, conocida hasta ahora. La base de las ciencias del espíritu es la naturaleza. La naturaleza no es sólo el escenario de la historia; los fenómenos físicos, las necesidades que le son inherentes y los efectos que parten de ellos constituyen la base de todas las relaciones, de todo hacer y padecer, de toda acción y reacción en el mundo histórico, y el mundo físico constituye, también, el material íntegro para todo el reino en el que el espíritu ha acuñado sus fines, sus valores, su ser: pero sobre esta base emerge la realidad en la cual van penetrando, cada vez más, las ciencias del espíritu, desde dos lados, desde la vivencia del estado propio y desde la comprensión de lo espiritual objetivado en el mundo exterior. Y con esto tenemos ya la diferencia entre ambos tipos de ciencias. En la naturaleza exterior ponemos, mediante el enlace de conceptos abstractos, una conexión debajo de los fenómenos. Por el contrario, en el mundo del espíritu, la conexión es vivida y comprendida. La conexión de la naturaleza es abstracta pero la conexión anímica y la histórica son vivas, saturadas de vida. Las

ciencias de la naturaleza completan los fenómenos mediante una interpolación de pensamiento; y si las propiedades de los cuerpos orgánicos y el principio de individuación en el mundo orgánico se han resistido hasta ahora a tal manera de concebir, sin embargo, el postulado de una tal concepción actúa en ellos siempre y sólo faltan para su realización los eslabones causales; el ideal sigue siendo encontrar estos eslabones, y aquella concepción que pretenda introducir un nuevo principio explicativo en este campo intermedio entre la naturaleza inorgánica y el espíritu se encontrará en una lucha ineludible con ese ideal. Las ciencias del espíritu, por el contrario, ponen orden mientras se ocupan principalmente en retrotraer la realidad histórico-social-humana exterior a la vida espiritual de la que brotó. Así como en las ciencias de la naturaleza se buscan para la "individuación" razones explicativas hipotéticas, en las ciencias del espíritu se experimentan las causas de la misma en lo vivo.

De aquí resulta la posición respecto a la teoría del conocimiento que han de adoptar las investigaciones que siguen acerca de la estructuración del mundo histórico en las ciencias del espíritu. El problema central de la teoría del conocimiento, referida exclusivamente a las ciencias de la naturaleza, consiste en la cimentación de las verdades abstractas, de su carácter de necesidad, de la ley causal, y en la relación de seguridad de las inferencias inductivas con sus fundamentos abstractos. Pero como la teoría del conocimiento fundada en las ciencias de la naturaleza se ha diversificado en las direcciones más diferentes, de suerte que pudiera parecer a muchos que va a correr la misma suerte que la metafísica, y como, por otra parte, la mirada que hemos lanzado sobre el edificio de las ciencias del espíritu nos señala también una gran diversidad en las posiciones que adopta el conocimiento con respecto a su objeto, parece que el progreso de la teoría general del conocimiento depende de que arremeta el problema de las ciencias del espíritu. Esto exige de nosotros que, partiendo del problema de la teoría del conocimiento, se estudie la estructuración del mundo histórico dentro de las ciencias del espíritu; entonces es cuando se podrá someter la teoría general del conocimiento a una revisión en virtud de los resultados que aporte este estudio.

III
PROPOSICIONES GENERALES ACERCA DE LA CONEXIÓN DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

La fundación de las ciencias del espíritu tiene que resolver tres tareas diferentes. Determinar, en primer lugar, el carácter general de la conexión en la cual surge en este campo un saber de valor universal sobre la base de lo dado. Se trata de la estructura lógica universal de las ciencias del espíritu.[*9] Luego es menester explicar la estructuración del mundo espiritual a través de cada uno de los campos, tal como se lleva a cabo en las ciencias del espíritu mediante la interpenetración de sus resultados. Ésta es

la segunda tarea, y en el curso de su solución resaltará poco a poco la metodología de las ciencias del espíritu mediante la abstracción operada sobre sus métodos. Finalmente, se pregunta cuál sea el valor cognoscitivo de estos resultados de las ciencias del espíritu y en qué medida es posible un saber científico-espiritual objetivo mediante la acción conjunta de ellos.

Entre las dos últimas tareas existe una relación más íntima. La separación de los resultados hace posible el examen de su valor cognoscitivo, y éste nos muestra en qué medida se eleva a saber la realidad científico-espiritual y la conexión real contenida en ella: de este modo conquistaremos un fundamento gnoseológico en nuestro campo, y se abrirá la perspectiva de una conexión general de la teoría del conocimiento que arrancaría de las ciencias del espíritu.

Nuestro problema inmediato, por lo tanto, es el del carácter general de la conexión que se ofrece en las ciencias del espíritu. El punto de partida lo constituirá la teoría estructural de la captación de objetos en general. Nos muestra que en toda captación hay una línea que marcha de lo dado a las relaciones fundamentales de la realidad que se revelan al pensamiento conceptual tras lo dado. Las mismas formas del pensamiento y las mismas clases de actividades mentales que les están subordinadas hacen posible la conexión científica en las ciencias de la naturaleza y en las ciencias del espíritu. De este fundamento nacen luego, al aplicar aquellas formas y actividades mentales a las tareas específicas de las ciencias del espíritu y bajo sus condiciones también específicas, sus métodos peculiares. Y como las tareas de las ciencias sugirieron los métodos para la solución, resulta que los diversos métodos forman una conexión interna condicionada por la finalidad del saber, por la meta que persigue.

SECCIÓN PRIMERA. LA CAPTACIÓN DE LOS OBJETOS

La captación de los objetos constituye un sistema de relaciones en el que están comprendidas percepciones y vivencias, representaciones recordadas, juicios, conceptos, conclusiones y sus combinaciones. Es común a todas estas actividades, en el sistema de la captación objetiva, que en ellas no se dan más que relaciones entre hechos. Así, en el silogismo se dan únicamente los contenidos y sus relaciones, y ninguna conciencia de operaciones mentales le acompaña. El método que coloca en la base de lo así dado, como condiciones de la conciencia, actos singulares que son pensados a tono con las relaciones reales, y de esta suerte deriva de su "co-operación" el hecho de la captación de los objetos, contiene una hipótesis no verificable.

Dentro de esta captación objetiva, las diversas vivencias son miembros de un todo que se halla condicionado por la conexión psíquica. En esta conexión psíquica el conocimiento objetivo de la realidad constituye la condición para la fijación justa de los valores y para la acción adecuada. Así, tenemos que el percibir, representar, juzgar, concluir, constituyen actividades que cooperan en una teleología de la conexión captadora

que ocupa luego su lugar en la conexión de la vida.

1. La primera actividad de la captación objetiva eleva lo contenido en lo dado a conciencia distinta, sin que tenga lugar un cambio en la forma de lo dado. Designo a esta actividad "primaria", porque el análisis retrógrado del pensamiento discursivo no encuentra ninguna otra actividad más simple. Se halla más allá del pensamiento discursivo, vinculado, como sabemos, al lenguaje y que se explaya en juicios; porque los objetos acerca de los que se enjuicia presuponen ya actividades mentales.

Comienzo con la actividad de "comparar". Encuentro cosas iguales, diferentes, detecto grados de diferencia. Tengo ante mí dos hojas de un tono gris diferente. Se nota la diferencia y el grado de diferencia, no en una reflexión sobre lo dado sino como un hecho, en la misma medida en que lo es el color. También distingo, viviéndolos, grados de complacencia cuando paso del tono fundamental y su octava a una armonía plena. Esta actividad mental, que compete sólo a la lógica, es sencilla. Y su resultado en cuanto a su valor de verdad no es diferente del de observar un color o un sonido; algo que está ahí es notado. La igualdad y la diferencia no son propiedades de las cosas, como la extensión o el color. Nacen cuando la unidad psíquica eleva a conciencia relaciones que se hallan en lo dado. En la medida en que el "igualar" y el diferenciar no hacen más que encontrar lo que está dado, lo mismo que son dados la extensión o el color, constituyen algo análogo al percibir, pero como crean conceptos "relacionales" lógicos, tales como igualdad, diferencia, grado, semejanza, que están contenidos en la percepción pero no dados en ella, corresponden al pensar. Sobre la base de esta actividad mental del comparar interviene una segunda. Pues al separar dos hechos me encuentro, desde el punto de vista lógico —pues para nada se trata ahora del proceso psicológico— con una actividad mental que no es la del diferenciar. En lo dado se separan dos realidades y se capta su separación. Así, en un bosque no sólo distinguimos una voz humana, el susurro del viento, el cantar de un pájaro, sino que los captamos como un algo múltiple. Cuando un sonido de la misma naturaleza, por lo tanto, del mismo timbre, altura, intensidad y duración, se repite en otro momento del tiempo, tenemos, en la segunda actividad mental, la conciencia de que el nuevo sonido es distinto del primero. En una hoja puedo distinguir color y forma, y aquello que en la unidad del objeto se da conjuntamente, que no puede ser separado de verdad, se encuentra que es idealmente separable. Aun en los casos en que las condiciones previas de esta actividad separadora son muy complicadas, la actividad misma es muy sencilla. Y, lo mismo que el comparar, se halla determinada por la realidad misma cuya captación opera.

Y así podemos penetrar en ese proceso de abstracción tan importante para la construcción de la lógica. La separación de los miembros de un cuerpo se basa en la realidad concreta del cuerpo; esta realidad concreta se mantiene en cada una de sus partes; pero cuando separamos la extensión y el color, y el pensamiento se dirige al color, surge entonces de semejante separación la operación mental de la abstracción: de aquello

que ha sido separado idealmente se destaca una parte por sí sola.

El enlace de diversas cosas separadas no puede hacerse sino a base de una relación entre estas varias cosas separadas. Captamos la situación especial de realidades separadas o las distancias con que se siguen en el tiempo los sucesos. Tampoco este relacionar y unir hace más que elevar a conciencia circunstancias existentes. Pero lo hace mediante actividades mentales que tienen por base relaciones tales como las de espacio y tiempo, hacer y padecer. Semejante unión es la condición para la formación de la representación del tiempo. Cuando suena un reloj no tenemos más que la sucesión de las impresiones singulares, pero únicamente la unión de estos momentos nos hace posible la captación de esta sucesión. La unión, la captación conjunta, engendra la relación lógica de un todo con sus partes. Sobre la base de las circunstancias de separación, de los grados de diferencia de las relaciones contenidas en el sistema sonoro surge, en la unión de los sonidos, algo que está condicionado de este modo pero que nace en la unión misma: el acorde o melodía. Aquí se ve claramente cómo la unión se hace con lo contenido en la percepción o en el recuerdo y, sin embargo, surge en ella algo que, sin esa unión, no estaría ahí. Nos hallamos en el límite que nos lleva, más allá de la constatación de lo contenido en las relaciones, a la región de la fantasía libre.

Estos ejemplos —y no se trata aquí de otra cosa— demuestran que las actividades mentales elementales "explican" —hacen explícito, aclaran— lo dado. Adelantándose al pensamiento discursivo, contienen sus gérmenes, ya que en el igualar se prepara la formación de los juicios generales, los conceptos generales y el método comparado, en el separar las abstracciones y el método analítico, y luego, en las relaciones, toda clase de operación sintética. Así tenemos una interna conexión fundamentadora que va de las actividades mentales elementales al pensar discursivo, de la captación de lo contenido en los objetos a los juicios sobre ellos.

Lo sensiblemente percibido o lo vivido pasa, en otro nivel de conciencia, a la representación recordada. En ella tiene lugar otra actividad de la captación objetiva y a esta actividad corresponde una relación especial de la nueva formación con respecto a su base. Esta relación de la representación recordada con lo sensiblemente captado y con lo vivido es la "reproducción". Porque la libre movilidad de las representaciones se halla limitada, dentro del campo de la captación objetiva, por la intención de adecuación a la realidad, y todos los tipos de formación representativa se hallan condicionados por esta dirección hacia la realidad. En esta dirección nacen representaciones totales y representaciones generales que preparan una nueva etapa de la conciencia.

Esta nueva etapa se presenta en el pensamiento discursivo. La relación de "reproducción" deja lugar, dentro de la captación objetiva, a una relación diferente.

El pensamiento discursivo se halla vinculado a la expresión, especialmente al lenguaje. Aquí se da la relación entre la expresión y lo expresado, mediante la cual surgen las formas del lenguaje a partir de los movimientos de los órganos del habla y de la representación de sus productos. La relación de esas formas con lo expresado en ellas

determina su función. Como partes de la oración tienen un "significado", mientras que la oración misma tiene un "sentido". La dirección de la captación va de la palabra y de la oración hacia el objeto que expresan. Así surge la relación entre la oración gramatical o la expresión mediante otros signos y el juicio, que produce todas las partes del pensamiento discursivo.

¿Cuál es ahora la relación entre lo dado o representado, tal como estaba condicionado por las actividades expuestas de la vivencia captadora, y el juicio? En éste se enuncia una "realidad" con respecto a un objeto. Ya con esto tenemos que no se puede hablar de una reproducción de lo dado o de lo representado. Parto para la determinación positiva de esta relación de la conexión mental. Todo juicio se halla contenido en ella analíticamente y es comprendido como miembro de la misma. En la conexión mental de la captación objetiva cada parte de ella se reporta, mediante la conexión en medio de la cual se halla, a su estar contenida en la realidad. Porque ésta es la regla suprema a que está sometido todo juicio: por su contenido debe estar contenido en lo dado según las leyes formales del pensamiento y según las formas de éste. También los juicios que expresan las propiedades o las acciones de Zeus o Hamlet se hallan referidos en la conexión mental a algo dado.

Así surge una relación nueva entre el juicio y las formas hasta ahora expuestas de la captación objetiva. Esta relación muestra un doble aspecto. Esta duplicidad se halla determinada porque, por un lado, el juicio se funda en lo dado, mientras que, por otro, "explica" —hace explícito— lo que en lo dado se halla sólo implícito, sólo como concluible. En el primer aspecto surge la relación de "representación".[*10] El juicio "representa", en virtud de elementos mentales que corresponden a las exigencias del saber mediante su fijeza, claridad, distinción y mediante su unión firme con signos verbales, la "realidad" contenida[*11] en lo dado. En el otro aspecto, los juicios realizan la intención propia de la captación objetiva de aproximarse, partiendo de lo condicionado, particular y variable, a las relaciones fundamentales de la realidad.

La relación de "representación" se extiende a toda la conexión mental discursiva en la captación de objetos, ya que ésta se lleva a cabo mediante juicios. En toda forma de pensamiento discursivo está "representado" lo dado en su intuibilidad concreta y el mundo representativo[*12] que lo "reproduce" mediante un sistema de relaciones entre los elementos mentales fijos. Y a esto corresponde, en sentido contrario, que, al retornar al objeto, éste corrobora, "verifica", el juicio o el concepto en toda la plenitud de su existencia intuible. Es especialmente importante para las ciencias del espíritu que retorne toda la frescura y el poder de la vivencia directamente, o en la dirección del "comprender" al "vivir". La relación de "representación" implica que, dentro de ciertos límites, lo dado y lo discursivamente pensado sean intercambiables.

Si analizamos la conexión mental discursiva tropezaremos con tipos de relación que recurren regularmente con independencia del cambio de los contenidos mentales, se presentan en cada lugar de la conexión mental y se hallan en relación interna entre sí.

Estas formas mentales son el juicio, el concepto y el razonamiento, que se presentan en toda la porción de la conexión mental discursiva y constituyen su textura. Pero también las actividades subordinadas a estas formas elementales, tales como la comparación, el razonamiento por analogía, la inducción, la división, la definición, finalmente la conexión de fundamentación, son independientes de la delimitación que hagamos de dominios particulares del pensar, especialmente este de ciencias naturales y del espíritu. Se diversifican en razón de las tareas de toda la conexión mental, que presenta la realidad según sus relaciones fundamentales generales, mientras que, en virtud de las propiedades de los distintos campos, es como nacen las formas particulares de los métodos.

A la regularidad de estas formas corresponde la validez de su aportación mental, y de esta validez quedamos asegurados por la conciencia de evidencia. Y las propiedades más generales a las que se vincula la validez de estas diversas formas, independientes del cambio de los objetos, constantes en el ir y venir de las vivencias mentales y de sus sujetos, encuentran su expresión en las leyes del pensamiento. No es menester que sobrepasemos la relación de "representación" cuando marchamos de los juicios de realidad a los juicios necesarios. Un axioma de la geometría es necesario porque expresa las relaciones fundamentales de la intuición espacial, que se pueden comprobar mediante el análisis, y del mismo modo el carácter de necesidad en las leyes del pensamiento se explica de modo suficiente por el hecho de que se hallan contenidas analíticamente en la conexión mental.

Nace un método científico cuando las formas del pensamiento y las actividades mentales generales se hallan enlazadas en un todo conexo por la finalidad supuesta por la solución de una determinada tarea científica. Si existen otros problemas semejantes a esta tarea, tendremos entonces que el método aplicado en un dominio determinado mostrará fecundidad en otro más amplio. A menudo ocurre que un método no lleva, en el espíritu de su descubridor, la conciencia de su carácter lógico y de su alcance, conciencia que se produce luego. Teniendo en cuenta cómo se ha desarrollado durante siglos el concepto de método, especialmente en el lenguaje del investigador natural, también el procedimiento que trata una cuestión de detalle y es, por lo tanto, algo muy conexo, puede ser designado como método. Cuando se proponen varios caminos para la solución del mismo problema, se les suele distinguir como métodos diferentes. Cuando los procedimientos empleados por un espíritu inventivo muestran propiedades comunes, la historia de la ciencia suele hablar de un "método de Cuvier" en la paleontología o "de Niebuhr" en la crítica histórica. Con la metodología entramos en el terreno en el que se hace valer ya el carácter peculiar de las ciencias del espíritu.

Todas las vivencias de la captación objetiva se hallan enderezadas, en la conexión teleológica de las mismas, a la captación de aquello "que es", de la realidad. El saber constituye una jerarquía de aportaciones: lo dado es "explicado" —aclarado— en las operaciones mentales elementales, es reproducido en las representaciones y es "representado" en el pensamiento discursivo, y así "representado" de diversos modos.

Porque la "explicación" de lo dado mediante las actividades mentales elementales, la reproducción en la representación recordada y la "representación" en el pensamiento discursivo pueden ser subordinadas al concepto más amplio de representación.[*13] El tiempo y el recuerdo emancipan la captación de su dependencia de lo dado, y llevan a cabo una selección de lo importante para la captación; lo individual es sometido a los fines de la captación de la realidad mediante la relación con el todo y la subordinación a lo general; la variabilidad de lo intuitivamente dado es elevada a "representación" universalmente válida en una relación de conceptos; lo concreto es reducido en series homogéneas mediante la abstracción y el método analítico, series que permiten enunciados sobre regularidades, o es captado en su articulación mediante divisiones. La captación, por lo tanto, va absorbiendo cada vez más lo que nos es accesible de lo dado.

2. Las vivencias que forman parte de la captación objetiva se unen lógicamente en dos direcciones. En una de ellas se relacionan las vivencias en la medida en que, como etapas en la captación de un mismo objeto, tratan de agotarlo mediante lo contenido en la vivencia o en la intuición, y en la otra dirección se une la captación de un hecho con la de otro mediante las relaciones entre ellos que hayan sido captadas. En el primer caso tenemos el ahondamiento en el objeto singular y en el segundo la expansión universal. El ahondamiento y la expansión se hallan en recíproca dependencia.

Intuición, recuerdo, representación total, designación, juicio, subordinación de lo particular a lo general, reunión de las partes para formar un todo, he aquí otros tantos modos del captar: sin que sea menester que cambie el objeto, cambia el modo y manera de la conciencia en que se nos presenta a nosotros cuando pasa de la intuición al recuerdo o al juicio. La dirección, que les es común, hacia el mismo objeto, los une en una conexión teleológica. En ella ocupan lugar únicamente aquellas vivencias que en la dirección de la captación de este objeto determinado contribuyen en algo a esa captación. Este carácter teleológico de semejante conexión condiciona la marcha, dentro de ella, de miembro a miembro. En tanto que la vivencia no ha sido agotada o no se ha conseguido la captación y expresión plena del objeto que se ha dado fragmentaria y unilateralmente en las intuiciones singulares, subsiste siempre una insatisfacción que es la que nos empuja a andar. Percepciones que se refieren al mismo objeto se relacionan recíprocamente en la conexión teleológica mientras caminen en el mismo objeto. Así, una percepción sensible aislada reclama siempre otras que completen la captación del objeto. En este proceso de completar, el recuerdo es necesario ya como otra forma de la captación. Dentro de la conexión de la captación objetiva mantiene con la base intuitiva la firme relación que supone su función de reproducir esta base, de recordarla y de mantenerla así utilizable por la captación objetiva. Aquí se nos muestra con claridad la diferencia entre la captación de las vivencias del recuerdo, que estudia el proceso que se halla en su base según sus uniformidades, y nuestra consideración del recuerdo según su función en la conexión captadora en virtud de la cual copia o reproduce lo vivido o lo captado. El

recuerdo puede acoger en sí, bajo una impresión o bajo la influencia de un estado de ánimo, muchos contenidos diferentes de su base: precisamente aquí encuentran su origen las imágenes o fantasías estéticas; pero en la conexión teleológica de la captación de objetos el recuerdo se orienta en la identidad con el contenido intuitivo o vivencial de la captación objetiva. Que el recuerdo ha cumplido con la función que le incumbe en la captación objetiva se corrobora por la posibilidad de comprobar su parecido con la base perceptiva de la captación objetiva. En esta dirección de la vivencia captadora hacia un objeto único tenemos ya la marcha constante a lo nuevo. Los cambios en el objeto nos refieren a la conexión causal, al nexo efectivo en que se encuentran, y como la "realidad" *(Sachverhalt)* no se puede "explicar" más que por medio de nombres, conceptos, juicios, se hace necesaria una marcha de la intuición singular a lo general. Si en esta primera dirección tenemos ya exigido el paso al todo, a lo actuante y a lo general, a esta nueva tarea corresponde el paso de las relaciones que se pueden encontrar en el objeto singular a las que tienen lugar en conexiones objetivas mayores. Así la primera dirección de las relaciones nos lleva a una segunda.

En la primera dirección se relacionaban entre sí aquellas vivencias captadoras que trataban de captar de modo cada vez más adecuado el mismo objeto, mediante formas diferentes de "representación". En la segunda dirección se enlazan aquellas vivencias que se extienden a objetos siempre nuevos y captan las relaciones existentes entre ellos, ya sea en una sola forma del captar o mediante la unión de formas diferentes. Surgen así relaciones amplias. Las vemos claramente en los sistemas homogéneos que representan las relaciones espaciales, acústicas o numéricas.[4] Toda ciencia se refiere a una objetividad demarcable, que constituye su unidad, y la conexión del campo científico otorga a las proposiciones correspondientes el carácter de copertenencia. El acabado de todas las relaciones contenidas en lo vivido o en lo intuido constituiría el concepto del mundo. Este concepto señala la exigencia de expresar todo lo vivible o intuible mediante la conexión de las relaciones de lo fáctico contenidas en ello. Este concepto del mundo representa la explicación del conjunto que se nos ofrece primeramente en el horizonte espacial.

"Explicación" —o aclaración—, reproducción y representación son otras tantas etapas de relación con lo dado en las que la captación objetiva se aproxima al concepto del mundo. Son etapas porque en cada uno de estos momentos de la captación objetiva el anterior constituye la base para el momento siguiente de la captación objetiva.[5]

SECCIÓN SEGUNDA. LA ESTRUCTURA DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Al penetrar esta conexión de la captación objetiva bajo las condiciones contenidas en las ciencias del espíritu surge su estructura peculiar. Sobre la base de las formas del pensamiento y de las actividades generales del mismo se imponen ahora ciertas tareas especiales que encuentran su solución con la cooperación de métodos peculiares.

Las ciencias del espíritu han sido influidas por las ciencias de la naturaleza en la elaboración de estos métodos, pues, como los de las ciencias naturales se desarrollaron antes, se ha llevado a cabo, ampliamente, una acomodación de los mismos a las tareas de las ciencias del espíritu. Esto se pone de manifiesto sobre todo en dos puntos. Fue en la biología donde se descubrieron los métodos comparados que luego se aplicaron en medida creciente a las ciencias sistemáticas del espíritu, y métodos experimentales elaborados por la astronomía y la fisiología se han trasladado luego a la psicología, a la estética y a la pedagogía. En la actualidad, al tratar de resolver algunas tareas especiales, el psicólogo, el pedagogo, el lingüista o el estético se tienen que preguntar, a menudo, si los medios y métodos empleados en las ciencias naturales para la resolución de problemas parecidos no habrán de ser también fecundos en su campo.

Mas, a pesar de estos puntos de contacto aislados, la conexión de los métodos de las ciencias del espíritu se manifiesta ya desde su arranque como diferente del de las ciencias naturales.

A
La vida y las ciencias del espíritu[*14]

Me toca ocuparme tan sólo de los principios generales, importantes para tener una idea de la conexión de las ciencias del espíritu, porque la exposición de los métodos corresponde más bien al estudio de la estructuración de las ciencias del espíritu. Vayan por delante dos explicaciones de palabras. Entiendo por "unidades psíquicas de vida" los elementos componentes —partes constitutivas, *Bestandteile*— del mundo histórico-social. Entiendo por "estructura psíquica" la conexión en que actividades diversas se entrelazan dentro de las unidades psíquicas de vida.

1. La vida. Las ciencias del espíritu descansan en la relación entre vivencia, expresión y comprensión. Por eso su desarrollo depende tanto del ahondamiento de la vivencia como de la orientación creciente al agotamiento de su contenido, y está condicionado, a la vez, por la extensión del comprender a toda la objetivación del espíritu y por la aprehensión cada vez más completa y metódica de lo espiritual dentro de las diferentes manifestaciones de la vida.

El compendio y suma de aquello que se nos revela en la vivencia y en el comprender es la vida, como una conexión que abarca al género humano. Al abordar este gran hecho, que para nosotros no es sólo el punto de partida de las ciencias del espíritu sino también de la filosofía, tenemos que ir más allá de la elaboración científica de este hecho y captar el hecho mismo en su estado crudo.

Cuando nos enfrentamos con la vida como un hecho peculiar del mundo humano, tropezamos con sus determinaciones propias en las unidades individuales de vida,

tropezamos con referencias vitales,[*15] con tomas de posición, con actitudes, con creación en cosas y hombres y con sufrimientos por unas y otros. En el fondo constante de donde emergen las actividades diferenciadas nada hay que no contenga una referencia vital del yo. Como en este terreno todo ofrece una posición respecto a él, así también cambia constantemente el estado del yo según las relaciones de las cosas y de los hombres con él. No existen hombres ni cosas que sólo sean objeto para mí y que no impliquen presión o estímulo, meta de un esfuerzo o vinculación de la voluntad, importancia, exigencia de precaución y aproximación íntima o resistencia, distancia y extrañeza. La referencia vital, ya se limite a un momento dado o ya sea duradera, convierte a estos hombres y objetos, con respecto a mí, en portadores de dicha, ensanchadores de mi existencia, potenciadores de mi fuerza, o constriñen el campo de juego de mi existencia, ejercen una presión sobre mí, menguan mi fuerza. Y a los predicados que reciben así las cosas tan sólo por su referencia vital a mí, corresponde el cambio de mis estados que surge de esa referencia vital. Sobre este fondo de la vida se presentan entonces la captación objetiva, la fijación de valores, la adopción de fines como otros tantos tipos de la actitud psíquica en matices infinitos, que desembocan unos en otros. En el curso de la vida se unen en conexiones internas que abarcan y determinan toda ocupación y todo desarrollo.

Aclarémoslo por el modo como el poeta lírico expresa la vivencia; parte de una situación y nos hace ver a los hombres y las cosas en una referencia vital con un yo ideal, en el cual ha potenciado en el plano de la fantasía su propia existencia y, dentro de ella, el curso de sus vivencias: esta referencia vital condiciona lo que el lírico auténtico ve y expresa de sí mismo, de los hombres y de las cosas. De igual modo, el poeta épico sólo debe cantar aquello que se presenta en una imaginada referencia vital. O cuando el historiador describa situaciones y personajes históricos, despertará con tanta mayor fuerza la impresión de la vida real cuanto más nos haga ver estas referencias vitales. Tiene que destacar las cualidades de los hombres y de las cosas que se presentan y operan en estas referencias vitales; hasta podríamos decir que prestará a las personas, cosas y acontecimientos la figura y el color con los que los han revestido en la vida misma las percepciones y los recuerdos arrancados de la referencia vital.

2. *La experiencia de la vida.* La captación objetiva transcurre en el tiempo y contiene, por lo mismo, imágenes del recuerdo. Como con la marcha del tiempo va creciendo constantemente lo vivido y se va alejando cada vez más, surge el recuerdo del curso de la propia vida. Así también, de la comprensión de otras personas surgen recuerdos de sus estados e imágenes existenciales de las diversas situaciones. Y en todos estos recuerdos los estados de ánimo se hallan asociados siempre con su medio, las realidades exteriores, los acontecimientos, las personas. De la generalización de lo que así confluye se constituye la experiencia vital del individuo. Surge por métodos parecidos a los de la inducción. El número de casos de los que esta inducción se infiere crece constantemente

en el curso de la vida; las generalizaciones que se forman son rectificadas de continuo. La seguridad que corresponde a la experiencia de la vida personal es distinta de la validez universal de lo científico, pues sus generalizaciones no se realizan metódicamente ni pueden ser reducidas a fórmulas fijas.

El punto de vista individual, que inhiere a la experiencia de la vida personal, se rectifica y ensancha en la "experiencia general de la vida". Comprendo con esta expresión los principios que se forman en un círculo de personas conexas de alguna manera y que son comunes a las mismas. Se trata de juicios acerca del curso de la vida, de juicios de valor, de reglas de conducta, de determinación de fines y de bienes. Se caracterizan por ser creaciones de la vida común. Y afectan lo mismo a la vida de la persona individual como a la de las comunidades. A primera vista, parecen ejercer ya como costumbres, tradiciones, como opinión pública que presiona a la persona individual —en virtud del sobrepeso del número y de la duración de la comunidad, que excede a la del individuo— un poder sobre la persona y su experiencia y poder vital individuales muy superior, por lo general, a la voluntad del individuo. La seguridad de esta experiencia general de vida es mucho mayor que la de la experiencia personal, porque los puntos de vista individuales se compensan recíprocamente y crece el número de casos que se hallan en la base de las inducciones. Por otra parte, en esta experiencia general se hace valer, con mucha más fuerza que en la experiencia individual, el carácter incontrolable de las fuentes de su saber acerca de la vida.

3. *Diferencias de los modos de actitud en la vida y clases de enunciados en la experiencia de la vida.* En la experiencia de la vida se presentan diversas clases de enunciados que deben su origen a diferencias de la actitud en la vida. Porque la vida no es tan sólo la fuente del saber, considerada por su contenido de experiencia; las actitudes típicas del hombre condicionan también las clases diversas de enunciados. Por ahora sólo trataremos de fijar el hecho de esta relación entre la diversidad de las actitudes y la de los enunciados de la vida.

En las referencias vitales singulares que se establecen entre el yo, por una parte, y las cosas y los hombres, por otra, surgen los diversos estados de la vida: situaciones *(Lage)* diferentes del yo, sentimientos de constricción o de exaltación de la existencia, anhelo de un objeto, temor o esperanza. Y como las cosas y los hombres que plantean una exigencia al yo ocupan un lugar en su existencia, como son soportes de exigencias o de obstáculos, objetos de deseos, metas, algo a evitar, surgen, por otro lado, de estas referencias vitales, las determinaciones peculiares que se añaden a la mera captación de la realidad de hombres y cosas. Estas determinaciones del yo y de los objetos o personas, tal como emergen de las referencias vitales, son elevadas a reflexión y expresadas en el lenguaje. Así se presentan, con esta referencia, como juicios de realidad, como deseo, como exclamación, como imperativo. Si consideramos las expresiones correspondientes a las diversas actitudes, a la posición que toma el yo con respecto a los hombres y a las

cosas, veremos que se agrupan en ciertas clases. Constatan una realidad, valoran, designan una adopción de fin, formulan una regla, expresan el significado de un hecho en la conexión más amplia en que se halla trabado. Además, encontramos relaciones entre estos tipos de enunciados contenidos en la experiencia de la vida. Los juicios de realidad forman una capa sobre la que descansan las valoraciones y la capa de las valoraciones sirve de base, a su vez, a la adopción de fines.

Los modos de actitud contenidos en las referencias vitales y sus productos son objetivados en juicios que constatan estos modos de actitud como hechos. De igual modo se independizan las predicaciones acerca de hombres y cosas que surgen de las referencias vitales. En la experiencia de la vida estos hechos son elevados a saber general mediante un método que equivale al de la inducción. Así surgen las múltiples proposiciones que se nos presentan como refranes, máximas, reflexiones acerca de las pasiones, los caracteres y los valores de la vida en la sabiduría popular y en la literatura. Y en ellas se nos manifiestan de nuevo las diferencias que se pueden notar en las expresiones de nuestras tomas de posición o modos de actitud.

Todavía se manifiestan más diferencias en los enunciados acerca de la experiencia de la vida. Ya en la vida misma se desarrollan, en etapas diferentes, el conocimiento de la realidad, la valoración, el establecimiento de reglas y la adopción de fines, cada uno de los cuales tiene al anterior como supuesto. Al ocuparnos de la captación de los objetos hemos visto ya esta sucesión de etapas, pero se da igualmente en otros tipos de actitud. Así, la estimación de los valores útiles de cosas o de hombres supone que se hayan establecido antes las posibilidades de daño o de provecho contenidas en los objetos, y una resolución será posible una vez que hayamos considerado las relaciones de las "representaciones de fin" con la realidad y con los medios que ésta nos ofrece para realizar esas representaciones.

4. *Unidades ideales como soportes de vida y de experiencia vital.* En la existencia individual de cada persona se desarrolla una riqueza vital infinita gracias a sus relaciones con el medio, con otros hombres y con las cosas. Pero cada individuo es, al mismo tiempo, un punto donde se cruzan conexiones que le atraviesan, subsisten en él pero que rebasan su vida y que, en virtud del contenido, el valor, el fin que se realiza en ellas poseen una existencia autónoma y un desarrollo propio. Son así sujetos de tipo ideal. Les es inherente algún saber acerca de la realidad; en ellas se desarrollan puntos de vista valorativos; se realizan fines; les corresponde, dentro de la conexión del mundo espiritual, un significado y lo mantienen.

Ya esto ocurre en algunos sistemas culturales[*16] en los que no existe una organización que abarque a sus miembros, como ocurre en el arte y en la filosofía. Pero, además, tenemos asociaciones organizadas. Así, la vida económica se crea para sí corporaciones; en la ciencia surgen centros para la realización de sus fines; las religiones desarrollan las organizaciones más firmes de todos los sistemas culturales. En la familia,

en diversas formas intermedias entre ella y el Estado, y en éste mismo, encontramos el desarrollo más alto de una adopción unitaria de fines dentro de una comunidad.

Toda unidad organizada de un Estado desarrolla un conocimiento acerca de sí misma y de las reglas a que se halla vinculada su existencia, así como de su situación en el todo. Goza de los valores que se han desarrollado en su seno; realiza los fines que le son inherentes y que sirven a la conservación y fomento de su existencia. Ella misma es un bien humano y realiza bienes. Le incumbe un significado propio en la conexión de lo humano.

Hemos alcanzado el punto en que surgen ante nosotros la sociedad y la historia. Sin embargo, sería equivocado limitar la historia a la cooperación de los hombres en fines comunes. También el hombre individual, en su existencia individual, que descansa en sí misma, es un ser histórico. Está determinado por el lugar que ocupa en la línea del tiempo, por su situación en el espacio, por su posición en la cooperación de los sistemas culturales y de las comunidades. El historiador debe comprender, por lo mismo, toda la vida de los individuos tal como se manifiesta en un determinado tiempo y en un determinado lugar. Toda la conexión que marcha desde los individuos, en tanto que se orientan al desarrollo de su propia existencia, a los sistemas culturales y a las comunidades, hasta llegar, finalmente, a la humanidad, constituye precisamente la naturaleza de la sociedad y de la historia. Los sujetos lógicos sobre los que se pronuncian enunciados en la historia, son tanto los individuos como las comunidades y las conexiones.

5. *Surgen las ciencias del espíritu a partir de la vida de los individuos y de las comunidades.* La vida, la experiencia de la vida y las ciencias del espíritu se hallan, por consiguiente, en una constante conexión interna y acción recíproca. No es el método conceptual el que constituye el fundamento de las ciencias del espíritu, sino el cerciorarse[*17] de un estado psíquico en su totalidad y el reencontrarlo en la re-vivencia.[*18] Aquí la vida capta a la vida, y la fuerza con que se llevan a cabo las dos contribuciones elementales de las ciencias del espíritu constituye la condición previa de la perfección en cada una de sus partes.

También en este punto notamos una diferencia total entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu. En las primeras surge esa particularización de nuestro trato con el mundo exterior que constituye el pensamiento científico-natural, cuyos resultados son de tipo esotérico, en las segundas nos encontramos con una conexión entre vida y ciencia según la cual el trabajo conceptual de la vida misma sigue siendo la base para la creación científica. En ciertas circunstancias, el ahondamiento de la vida en sí misma llega a alcanzar una perfección a la que no llega siquiera un Carlyle y la comprensión de otras personas alcanza en ellas un grado de virtuosidad tampoco logrado por un Ranke. Tenemos a las grandes naturalezas religiosas, como Agustín y Pascal, de modelos eternos para la experiencia que se nutre de la propia vivencia, y en cuanto a la comprensión de

otras personas, la corte y la política nos enseñan un arte que sabe perforar todas las apariencias; un hombre de acción como Bismarck que, por su índole, tiene siempre presente sus metas en cada carta que escribe, en cada palabra que pronuncia, no es igualado por ningún intérprete de documentos políticos ni por ningún crítico de testimonios históricos en capacidad para leer las intenciones ocultas tras las expresiones. En muchos casos, no existe distancia ninguna entre la manera que tiene de comprender un drama un oyente de gran sensibilidad y el análisis histórico-literario más excelente. Y también la formación conceptual de las ciencias históricas y sociales se halla condicionada constantemente por la vida misma. Quiero señalar esa conexión que, partiendo de la vida, de su elaboración conceptual acerca del destino, los caracteres, las pasiones, los valores y los fines de la existencia, desemboca en la historia misma como ciencia. En la época en que en Francia la actividad política descansaba más en el conocimiento de los hombres y de los dirigentes que no en el estudio científico del derecho, de la economía y del Estado, y la posición en la corte se debía a este arte, la forma literaria de las memorias y de los escritos acerca de los caracteres y las pasiones alcanzó una altura a la que no ha llegado después, y fue practicada por personas muy poco influidas por el estudio científico de la psicología y de la historia. Existe una conexión interna en este caso entre la observación de la sociedad elegante, los escritores, los poetas, que aprenden de ella, por un lado, y los filósofos sistemáticos y los historiadores científicos, ejercitados en literatura y poesía, por otro. En los comienzos de la ciencia política entre los griegos encontramos cómo de la misma vida política surge el desarrollo de los conceptos acerca de las constituciones y de las actividades políticas dentro de ellas, y cómo nuevas creaciones de esa vida conducen a nuevas teorías. Con la mayor claridad vemos esta relación en las etapas primitivas de la ciencia jurídica, tanto romana como germánica.

6. *La conexión de las ciencias del espíritu con la vida y la tarea de su validez universal.* El rasgo fundamental primero de la estructura de las ciencias del espíritu lo constituye este surgir de la vida y la conexión constante con ella, pues descansan sobre la vivencia, la comprensión y la experiencia de la vida. Esta relación inmediata en que se hallan la vida y las ciencias del espíritu conduce, dentro de éstas, a una pugna entre las tendencias de la vida y su meta científica. Como los historiadores, los economistas, los maestros de derecho público, los que estudian la religión, se hallan en la vida, quieren también influir sobre ella. Someten a los personajes históricos, a los movimientos de las masas y a las diversas tendencias a su propio juicio, y éste se halla condicionado por su individualidad, la nación a que pertenecen, la época en que viven. Aun en los casos que creen proceder sin prejuicios se hallan condicionados por este su campo de visión; todo análisis llevado a cabo en los conceptos de una generación pasada nos muestra cómo en estos conceptos se contienen elementos que proceden de los prejuicios de la época. Pero ya sabemos que toda ciencia exige la validez universal. Si ha de haber, por lo tanto,

ciencias del espíritu, en el sentido riguroso de la palabra "ciencia", tendrán que proponerse su meta de un modo cada vez más consciente y crítico.

A la pugna entre estas dos inclinaciones se debe una gran parte de los antagonismos científicos que se han manifestado en los últimos tiempos en la lógica de las ciencias del espíritu. Éste es sobre todo el caso en la ciencia histórica. Como que se ha convertido en un verdadero palenque.

La superación de esta pugna se lleva a cabo en la edificación de las ciencias del espíritu; sin embargo, ya los principios generales acerca de la conexión de las ciencias del espíritu contienen el principio para la solución. Los resultados que hemos obtenido hasta ahora se mantienen. La vida y la experiencia de la vida constituyen la fuente siempre fluyente de la comprensión del mundo histórico-social; la comprensión va penetrando en la vida cada vez a nuevas profundidades; sólo en su acción sobre la vida y la sociedad cobran las ciencias del espíritu su significación mayor y esta significación se halla en crescendo. Pero el camino para esta acción ha de atravesar la objetividad del conocimiento científico. De esto se tiene ya conciencia en la gran época creadora de las ciencias del espíritu. Después de muchas perturbaciones que se han producido en la marcha del desarrollo nacional alemán y también, a partir de Jacobo Burckhardt, en la aplicación de un ideal cultural unilateral, los alemanes parecemos cada vez más imbuidos del afán de conseguir esta objetividad de las ciencias del espíritu a costa de menos supuestos y de un estilo más crítico y riguroso. Encuentro el principio para la solución de esta pugna que se presenta en las ciencias del espíritu en la comprensión del mundo histórico como un nexo efectivo[*19] centrado en sí mismo y en el que todo nexo efectivo singular comprendido en él tiene también el centro en sí mismo por medio de la posición de valores y la realización de los mismos, pero todos ellos es unen estructuralmente en un todo en el que surge el sentido de la conexión del mundo histórico-social por el significado de cada una de sus partes, de suerte que todo juicio de valor y toda adopción de fines tiene que fundarse exclusivamente en esta conexión estructural para poder ofrecer perspectivas de futuro. A este principio ideal nos acercamos en las proposiciones generales que siguen acerca de la conexión de las ciencias del espíritu.

B
Los métodos en los que se nos presenta el mundo espiritual

La conexión de las ciencias del espíritu se halla determinada por su fundamento en la vivencia y en la comprensión, y en ambas encontramos diferencias tajantes con respecto a las ciencias de la naturaleza, que prestan su carácter propio al edificio de las ciencias del espíritu.

1. *La línea de las representaciones que parte de la vivencia.* Toda imagen óptica se

diferencia de cualquier otra que se refiera al mismo objeto por el punto de vista y las condiciones de la captación. Estas imágenes se unen en un sistema de relaciones internas mediante los modos diferentes de la captación objetiva. La representación total que así surge de la serie de imágenes, a tenor de las relaciones fundamentales contenidas en la "realidad" *(Sachverhalt),* es algo que nosotros "sobrerrepresentamos", que nosotros "sobrepensamos" en esa "realidad".[*20] Por el contrario, las vivencias de una unidad de vida se hallan referidas unas a otras en el curso del tiempo; cada una de ellas tiene su lugar en un transcurso cuyos miembros se hallan unidos entre sí en el recuerdo. No me ocupo todavía del problema de la realidad de estas vivencias ni tampoco de las dificultades inherentes a la captación de una vivencia; basta con que el modo en que la vivencia se halla ante mí sea del todo diferente al modo en que la imagen se halla ante mí. La conciencia de una vivencia y su índole, su estar presente para mí y lo que en ella está presente para mí, son una misma cosa: la vivencia no se halla frente al que la capta como un objeto, sino que su existencia es indiscriminable para mí de aquello que en ella hay para mí. No existen diferentes puntos en el espacio desde los que se podría mirar a lo que en ella está presente. Los puntos de vista diferentes desde los que podría ser aprehendida, sólo ulteriormente pueden surgir en la reflexión, y para nada afectarán a su carácter vivencial. Se halla sustraída a la relatividad de lo sensiblemente dado según la cual las imágenes se refieren a los objetos sólo en relación con el captador, con su posición en el espacio y con lo que se interpone entre él y los objetos. En la vivencia tenemos una línea directa que marcha desde las representaciones hasta el orden de los conceptos en el que es captada intelectualmente. En primer lugar es "explicada" —aclarada—[*21] por las actividades u operaciones mentales elementales. Los recuerdos, en los que vuelve a ser captada, tienen aquí una significación propia. ¿Y qué ocurre cuando la vivencia se convierte en objeto de mi reflexión? Me hallo despierto en la noche, estoy preocupado por si podré terminar a mi edad trabajos comenzados, reflexiono sobre lo que habrá que hacer. En esta vivencia encontramos una conexión estructural de conciencia: una captación objetiva constituye su base, en ésta se apoya una toma de posición como preocupación y sufrimiento por la situación objetivamente captada, como afán de dominarla. Y todo esto se me ofrece en esta conexión estructural, se me da así. Elevo este estado a conciencia discriminadora. Destaco la trama estructural, la aíslo. Todo lo que yo destaco de este modo se halla contenido en la vivencia y no hace sino "explicarse". Pero mi captación de la vivencia misma es conducida, en virtud de "momentos" contenidos en ella, a otras vivencias que, si bien separadas por largos lapsos de tiempo, se hallan enlazadas estructuralmente con tales "momentos"; yo sé de mis trabajos por una revisión anterior y con ello se hallan relacionados, en un lejano pasado, los procesos de mi conciencia en que surgieron estos trabajos. Otro "momento" me orienta al futuro; lo que tengo delante va a exigir un trabajo incalculable, esto me preocupa, y me oriento ya, interiormente, a su realización. Todo este revoloteo, todas estas relaciones de lo vivido a lo recordado y también a lo futuro, me lleva de un lado

para otro, hacia delante y hacia atrás. Este movimiento dentro de la serie se debe a la exigencia de miembros nuevos reclamados por la vivencia completa. También puede actuar un interés procedente del poder afectivo de la vivencia. Se trata de un "ser llevado" y no de una volición, mucho menos de una abstracta voluntad de saber, a la que se ha vuelto después de la *Dialéctica* de Schleiermacher. En la serie que así surge lo pasado lo mismo que lo futuro, lo posible, trasciende al momento llenado por la vivencia. Pero ambos, lo pasado y lo futuro, se hallan referidos a la vivencia en una serie que, en virtud de tales referencias, se articula en un todo. Lo pasado, ya que su recuerdo incluye el reconocimiento, se halla referido estructuralmente, como reproducción, a una vivencia que fue. Lo posible futuro se halla también vinculado a la serie en virtud del círculo de posibilidades condicionado por ella. Así surge en este proceso la visión de la conexión psíquica en el tiempo que constituye el curso de la vida. En este curso cada vivencia se halla referida a un todo. Esta conexión de vida no es una suma o conjunto de momentos sucesivos, sino una unidad constituida por relaciones que enlazan a todas las partes. Partiendo del presente, atravesamos retrospectivamente una serie de recuerdos hasta el punto en que nuestro pequeño yo, informe y blando, se pierde en su amanecer y desde este presente avanzamos hacia posibilidades que residen en él y que cobran amplias y vagas dimensiones.

Así surge un resultado importante para la conexión de las ciencias del espíritu. Los elementos, las regularidades, las relaciones que constituyen la visión del curso de la vida, se hallan todos contenidos en la vida misma; al saber acerca del curso de la vida corresponde el mismo carácter de realidad que al saber acerca de la vivencia.

2. *La relación de dependencia recíproca en el comprender.* Si de este modo experimentamos en las vivencias la realidad de la vida en la diversidad de sus referencias vitales parece, sin embargo, miradas así las cosas, que lo que llegamos a saber en el vivir es sólo algo singular: nuestra propia vida. Sigue siendo un saber de algo único; de una sola vez, y no hay ningún recurso lógico que pueda superar la limitación de lo único contenida en el modo de experiencia que implica la vivencia. La comprensión es la que allana esta limitación de la vivencia individual, como presta también a la vivencia personal el carácter de "experiencia de la vida". Como se extiende a diversos hombres, a creaciones espirituales y a comunidades, ensancha el horizonte de la vida individual y abre la vía que, en las ciencias del espíritu, conduce a lo universal a través de lo común.

La comprensión recíproca nos cerciora de la "comunidad"[*22] que existe entre los individuos. Éstos se hallan vinculados entre sí mediante algo común en lo cual se encuentran enlazadas la copertenencia o conexión y la homogeneidad o afinidad. La misma relación de conexión y homogeneidad atraviesa todos los círculos del mundo humano. Esta "comunidad" se manifiesta en la identidad de la razón, en la simpatía de la vida afectiva, en la vinculación recíproca por la obligación y el derecho, que va acompañada de la conciencia del deber.

La “comunidad” de las unidades de vida representa el punto de partida para todas las relaciones de lo particular y lo general en las ciencias del espíritu. Esta experiencia fundamental de la “comunidad” atraviesa toda la captación del mundo espiritual y en ella se entrelazan la conciencia del yo unitario y la de la semejanza con los otros, la identidad de la naturaleza humana y la individualidad. Constituye el supuesto de la comprensión. A partir de la interpretación elemental, que no exige más que el conocimiento del significado de las palabras y de la regularidad en cuya virtud se asocian en frases para tener un sentido, es decir, comunidad de lenguaje y de pensamiento, crece constantemente el círculo de lo común, que hace posible el proceso de la comprensión en la medida misma en que enlaces más altos de manifestaciones de la vida constituyen el objeto de ese proceso.

Pero del análisis de la comprensión resulta una segunda relación fundamental que condiciona la estructura de la conexión científico-espiritual. Ya vimos cómo las verdades científico-espirituales descansan en la vivencia y en la comprensión, pero, por otra parte, el comprender presupone la aplicación de verdades científico-espirituales. Lo explicaré con un ejemplo. Se trata, digamos, de comprender a Bismarck. El material está constituido por un cúmulo extraordinario de cartas, actas, relatos y noticias acerca de él. Este material se refiere al curso de su vida. El historiador debe ampliar este material hasta abarcar lo que influyó en el gran estadista, así como lo que fue influencia suya. Se puede decir que, mientras perdure el proceso de la comprensión, no se cierra la limitación del material. Ya para darse cuenta de qué hombres, acontecimientos, situaciones, forman parte de este nexo efectivo, necesita de proposiciones generales. Se hallan, por lo tanto, en la base de su comprensión de Bismarck. Se extienden desde las cualidades generales de los hombres a las de determinadas clases. El historiador colocará a Bismarck, desde el punto de vista de la psicología individual, entre los hombres de acción, y tratará de buscar en él esa combinación peculiar de rasgos que es común a tales tipos. Desde otro punto de vista, encontrará en la soberanía de su carácter, en su hábito de mandar y dirigir y en la voluntad inflexible, cualidades propias de la nobleza terrateniente prusiana. Como su larga vida ocupa un determinado lugar en el curso de la historia prusiana, tendrá necesidad también de otro grupo de proposiciones generales que establecen los rasgos comunes de los hombres de esta época. La presión enorme que la situación del Estado ejercía sobre el ánimo político provocó los más diversos tipos de reacción. Para entender esto necesitamos de proposiciones generales acerca de la presión que una situación determinada ejerce sobre un todo político y sus miembros y acerca de la reacción de éstos. Los grados de seguridad metódica en la comprensión dependen del desarrollo de verdades generales que fundamentan el caso que se estudia. Se ve con claridad que este gran hombre de acción, profundamente arraigado en Prusia y en su monarquía, sentirá de un modo particular la presión que desde fuera pesa sobre Prusia. Deberá, por lo tanto, calibrar las cuestiones interiores de la constitución de este Estado especialmente desde el punto de vista de su poder. Y como en él —Bismarck— se entrecruzan “comunidades”

tales como Estado, religión, orden jurídico, y, en su calidad de personaje histórico, condicionó y movió de manera eminente una de estas comunidades y fue también fuerza actuante en las otras, todo esto exige de parte del historiador un saber general acerca de tales comunidades. En una palabra, su comprensión se hará completa mediante la relación con el complejo de todas las ciencias del espíritu. Toda relación particular, que haya de ser destacada en la exposición de esta personalidad histórica, cobra su seguridad y claridad máximas al ser determinada por medio de los conceptos científicos de cada uno de los dominios particulares. Y la relación de estos dominios entre sí se funda, finalmente, en una visión conjunta del mundo espiritual.

Así, nuestro ejemplo nos hace patente la relación doble que supone la comprensión. La comprensión presupone un vivir, pero la vivencia se convierte en una experiencia de la vida en virtud de que la comprensión nos lleva de la estrechez y subjetividad del vivir a la región del todo y de lo general. Y, además, la comprensión de la personalidad individual exige, para que sea completa, el saber sistemático, así como, por otra parte, este saber depende, a su vez, de la captación viva de la unidad de vida individual. El conocimiento de la naturaleza inorgánica se lleva a cabo en un edificio de las ciencias en el que cada una de las capas subyacentes es independiente de aquella a la que sirve de base: en las ciencias del espíritu, en razón del proceso de la comprensión, todo se halla determinado por la relación de dependencia recíproca.

A esto obedece el curso histórico de estas ciencias. La historiografía se halla condicionada en cada punto por el saber acerca de las conexiones sistemáticas entreveradas en el decurso histórico, y su conocimiento profundo condiciona la marcha de la comprensión histórica. Tucídides se apoya en el saber político surgido en la práctica de los libres Estados griegos y en las doctrinas de derecho político que se desarrollaron en la época de los sofistas. Polibio abarca toda la sabiduría política de la aristocracia romana, que por esta época se hallaba en la cima de su desarrollo social y espiritual, junto con el estudio de las obras políticas de los griegos desde Platón hasta el estoicismo. La historiografía de Maquiavelo y de Guicciardini fue posible gracias a la combinación de la prudencia política florentina y veneciana, tal como se había desarrollado en las clases altas, tan cultas y tan interesadas en los debates políticos, con la renovación y desarrollo de las teorías antiguas. La historia eclesiástica de Eusebio, la de los partidarios de la Reforma y la de sus adversarios, la de Neander y Ritschl, se halla impregnada de conceptos sistemáticos acerca del proceso religioso y del derecho eclesiástico. Y, finalmente, la fundación de la moderna historiografía por la escuela histórica tiene tras sí la combinación de la nueva ciencia del derecho con las experiencias de la Revolución y, en el caso de Hegel, toda la sistemática de las ciencias del espíritu recién constituidas. Aunque Ranke parece enfrentarse a las cosas con ingenua alegría de narrador, sin embargo, su historiografía sólo se puede comprender si seguimos las diversas fuentes de pensar sistemático que confluyeron en su formación. Y a medida que avanzamos hacia el presente va creciendo esta dependencia recíproca entre lo histórico y lo sistemático.

También la crítica histórica ha estado condicionada, en sus aportaciones que hacen época, además de por el desarrollo formal de los métodos, por la captación más profunda de las conexiones sistemáticas —por los progresos de la gramática, por el estudio de la conexión del discurso, tal como se desarrolló primeramente en la retórica, luego por la nueva concepción de la poesía— como lo vamos viendo en el caso de los predecesores de Wolf, quienes sacaron sus conclusiones sobre Homero partiendo de una nueva poética, y como lo vemos en el caso del mismo Fr. A. Wolf, con la nueva cultura estética, en el de Niebuhr, con sus conocimientos de economía política, de derecho y de política, en el de Schleiermacher, con la nueva filosofía, congenial de la de Platón, y en el de Baur, con la comprensión del proceso en el cual se habían formado los dogmas, tal como había sido logrado por Schleiermacher y Hegel.

Recíprocamente, el progreso en las ciencias sistemáticas del espíritu ha estado condicionado siempre por la marcha del vivir a nuevas profundidades, por la extensión del comprender a círculos cada vez más amplios de manifestaciones de la vida histórica, por la aparición de fuentes históricas desconocidas o por la emergencia de grandes masas de experiencia en nuevas situaciones históricas. Esto lo vemos ya cuando se trazan las primeras líneas de una ciencia política, en la época de los sofistas, de Platón y de Aristóteles, así como en el nacimiento de una retórica y de una poética, como teoría de la creación espiritual, por la misma época.

Por todas partes, pues, la compenetración entre vivencia, comprensión de personalidades individuales o de "comunidades", como sujetos supraindividuales, condicionó los grandes progresos de las ciencias del espíritu. Los genios de la narración como Tucídides, Guicciardini, Gibbon, Macaulay, Ranke, producen, en su limitación, obras históricas intemporales; pero en todo el campo de las ciencias del espíritu rige un avance: el conocimiento de los nexos que cooperan en la historia es conquistado poco a poco por la conciencia histórica, la historia penetra en las relaciones entre estos nexos, tales como las supuestas por una nación, una época, una línea histórica de desarrollo, y a partir de aquí se revelan nuevas profundidades de la vida, tal como se ha dado en puntos singulares de la historia, que sobrepasan toda la comprensión anterior. No se puede comparar la comprensión que un historiador actual tiene de los artistas, de los poetas, de los escritores con la del historiador de cualquier otra época.

3. *El esclarecimiento gradual de las manifestaciones de la vida por la constante interacción de las dos ciencias.* Tenemos, pues, como relación fundamental entre vivencia y comprensión la de condicionalidad recíproca. Lo que, más circunscritamente, significa el esclarecimiento gradual que se opera con la acción recíproca constante de ambas clases de verdades. La oscuridad de la vivencia es aclarada, se corrigen las fallas que proceden de la captación angosta del sujeto, la vivencia misma se ensancha y completa con la comprensión de otras personas, como, por otra parte, las demás personas son comprendidas por medio de la vivencia propia. El comprender amplía

constantemente el ámbito del saber histórico mediante el aprovechamiento más intensivo de las fuentes, mediante la penetración en un pasado hasta ahora incomprendido y, finalmente, por la marcha de la historia misma que va produciendo nuevos acontecimientos y así ensancha el objeto de la comprensión misma. En esta marcha de la historia ese ensanchamiento reclama de nuevo verdades generales para penetrar en este mundo de lo singular y la ampliación del horizonte histórico hace posible, al mismo tiempo, la formación de conceptos cada vez más generales y fecundos. Así se produce en el trabajo científico-espiritual, en cada punto del mismo y en cada época, una circulación de vivencia, comprensión y representación del mundo espiritual en conceptos generales. Y cada etapa de este trabajo posee una unidad interna en su captación del mundo espiritual al desarrollarse en recíproca acción el saber histórico de lo singular y las verdades generales y pertenecer así a la misma unidad de captación. En cada etapa, la comprensión del mundo espiritual es unitaria, homogénea, desde la concepción del mundo espiritual hasta el método de la crítica y de la investigación particular.

Y podemos mirar, ahora, otra vez, a la época en que nació la moderna conciencia histórica. Se llegó a esta conciencia cuando la formación conceptual de las ciencias sistemáticas se fundó conscientemente en el estudio de la vida histórica y cuando el saber acerca de lo singular se impregnaba, conscientemente también, de las ciencias sistemáticas de la economía política, del derecho, del Estado, de la religión. En ese punto podía surgir la visión metódica de la conexión de las ciencias del espíritu. El mismo mundo espiritual puede convertirse, según sea el propósito que se lleve en la captación, en objeto de dos clases de ciencia. La historia universal, como conexión singular cuyo objeto es la humanidad, y el sistema de las ciencias del espíritu, constituidas con autonomía, acerca del hombre, del lenguaje, de la economía, del Estado, del derecho, de la religión y del arte se completan mutuamente. Se hallan separadas por la meta que persiguen y por los métodos diferentes que de ese hecho se derivan, pero al mismo tiempo cooperan en su constante referencia recíproca en la edificación del saber del mundo espiritual. La vivencia, la revivencia y las verdades generales se entrelazan en la aportación fundamental de la comprensión. La formación conceptual no se funda en normas o valores que se presentarían más allá de la captación objetiva, sino que surge de ese rasgo, que domina a todo pensar conceptual, consistente en destacar lo firme, lo duradero del río del acontecer. El método se mueve, por lo tanto, en una dirección doble. En la dirección hacia lo singular, hacia la unicidad, va de la parte al todo y, en retroceso, del todo a la parte, y en la dirección hacia lo general nos encontramos con la misma acción recíproca entre lo general y lo singular.

C
La objetivación de la vida

1. Si abarcamos el conjunto de todas las aportaciones del comprender veremos cómo surge en él la objetivación de la vida frente a la subjetividad de la vivencia. Junto a la vivencia, la visión de la objetividad de la vida, de su exteriorizacón en múltiples conexiones estructurales, se convierte en fundamento de las ciencias del espíritu. El individuo, las comunidades y las obras en las que se han encapsulado, por decirlo así, la vida y el espíritu, constituyen el reino exterior del espíritu. Estas manifestaciones de la vida, tal como se presentan a la comprensión en el mundo exterior, se hallan como ensambladas en la conexión de la naturaleza. Siempre nos rodea esta gran realidad exterior del espíritu. Representa una realización del espíritu en el mundo sensible, desde la expresión pasajera hasta el dominio multisecular de una constitución o de un código. Toda manifestación de vida singular representa, en el reino de este espíritu objetivo, algo común. Cada palabra, cada frase, cada ademán o fórmula de cortesía, cada obra de arte y cada hecho histórico, son inteligibles porque hay una "comunidad" que une a lo que en ellos se manifiesta o exterioriza con el que lo comprende; el individuo vive, piensa y obra siempre en una esfera de "comunidad" y sólo en tal esfera comprende. Todo lo que es comprendido lleva consigo la marca de familiaridad, de ser conocido en razón de esa "comunidad". Vivimos en esta atmósfera, nos rodea por doquier. Nos hallamos inmersos en ella. Nos encontramos en este mundo histórico y comprendido como en nuestra propia casa, comprendemos el sentido y el significado de todo ello, nos hallamos, nosotros mismos, entretejidos en estas "comunidades".

El cambio de las manifestaciones de vida, que actúan sobre nosotros, reclama constantemente una nueva comprensión; pero el comprender mismo implica, por lo mismo que toda manifestación de vida y su comprensión se hallan conectadas con otras, una atracción que nos lleva, según relaciones de afinidad, de lo singular dado al todo. Y a medida que aumentan las relaciones entre lo afín, van creciendo también las posibilidades de generalización, implicadas ya por el hecho de ser la "comunidad" una determinación de lo comprendido.

En el comprender se hace valer también otra propiedad de la objetivación de la vida, que determina lo mismo la articulación por afinidad que la dirección de generalización. La objetivación de la vida contiene una diversidad de órdenes articulados. Desde la diferenciación de razas hasta la diversidad de los modos de expresión y de las costumbres en un pueblo y hasta en una villa tenemos una articulación de diferencias espirituales naturalmente condicionada. En los sistemas culturales se presentan luego diferenciaciones de otro tipo, otras son las que separan las épocas; en una palabra, múltiples líneas, que delimitan círculos de vida afines desde algún punto de vista; recorren el mundo del espíritu objetivo y se entrecruzan en él. La plenitud de la vida se manifiesta en infinitos matices y es comprendida mediante la recurrencia de estas diferencias.

Mediante la idea de la objetivación de la vida es como logramos una visión del ser de lo histórico. Todo ha nacido aquí mediante la acción espiritual y lleva, por consiguiente, el carácter de historicidad.[*23] En el mundo sensible mismo se halla entreverado como

producto de la historia. Desde la disposición de los árboles en un parque, el ordenamiento de las casas en una calle, la herramienta conveniente del artesano hasta la pena que impone un tribunal, todo es algo que en torno nuestro se ha hecho histórico minuto por minuto. Lo que hoy el espíritu incorpora de su propio carácter en su manifestación de vida es mañana, plantado ahí, historia. A la par que avanza el tiempo nos hallamos rodeados por las ruinas romanas, por las catedrales, por los palacios de placer de los señores. La historia no es algo separado de la vida, algo apartado del presente por su lejanía en el tiempo.

Resumamos el resultado. Las ciencias del espíritu encuentran como su amplio objeto la objetivación de la vida. Al convertirse la objetivación de la vida en algo comprendido por nosotros contiene ya de por sí la relación de lo exterior con lo interior. Por consiguiente, esta objetivación se halla referida en el comprender a la vivencia, en la cual la unidad de vida descubre su propio contenido y se le hace posible interpretar el contenido de los demás. Si en estos términos se circunscribe lo dado en las ciencias del espíritu, vemos enseguida que todo lo extraño, cual es propio de las imágenes del mundo físico, tiene que ser eliminado, en este campo, del concepto de lo dado. Todo lo dado ha sido producido, es, por lo tanto, histórico; es comprendido, contiene en sí, por consiguiente, algo común; es conocido en la medida en que es comprendido y contiene una agrupación de lo múltiple, ya que la interpretación de la manifestación de la vida en la comprensión superior descansa en ello. Con esto tenemos que el método de clasificación de las manifestaciones de la vida está implicado por lo dado a las ciencias del espíritu.

Y aquí recibe su acabado el concepto de las ciencias del espíritu. Su campo alcanza lo que el comprender y el comprender tiene su objeto unitario en la objetivación de la vida. Así el concepto de ciencia del espíritu, según el ámbito de los fenómenos que abarca, se halla determinado por la objetivación de la vida en el mundo exterior. No comprende, no entiende más que lo que ha creado el espíritu. La naturaleza, el objeto de la ciencia natural, abarca aquella realidad que se produce con independencia de la acción del espíritu. Todo lo que el hombre acuña mediante su acción constituye el objeto de las ciencias del espíritu.

Y así la expresión "ciencia del espíritu" queda justificada. Antes se solía hablar del espíritu de las leyes, del derecho, de la constitución. Ahora podemos decir que todo aquello en lo cual el espíritu se ha objetivado constituye el campo de las ciencias del espíritu.

2. Hasta ahora he designado esta objetivación de la vida con el nombre de espíritu objetivo. La expresión feliz y profunda se debe a Hegel. Pero es menester distinguir con precisión el sentido diferente del de Hegel en que yo la empleo. Esta diferencia afecta tanto al lugar sistemático que corresponde a concepto cuanto a su objetivo y a su amplitud.

En el sistema de Hegel la expresión señala una etapa en el desarrollo del espíritu. Hegel coloca esta etapa entre el espíritu subjetivo y el espíritu absoluto. Por lo tanto, el concepto de espíritu objetivo ocupa su lugar en la construcción ideal del desarrollo del espíritu que ciertamente tiene como base real su realidad histórica y las relaciones que imperan en ella y las trata de hacer especulativamente comprensibles, pero que, por esto mismo, abandona las relaciones temporales, empíricas, históricas. La Idea, que en la naturaleza se exterioriza en su ser otro,[*24] sale fuera de sí, retorna a sí misma, sobre la base de esta naturaleza, en el Espíritu. El espíritu del mundo se recobra en su pura idealidad. Realiza su libertad en su desarrollo.

Como espíritu subjetivo representa la pluralidad de los espíritus individuales. Cuando en éstos se realiza la voluntad basada en el conocimiento del fin racional que se va realizando en el mundo tiene lugar en el espíritu individual el tránsito a la libertad. Con esto tenemos el fundamento para la filosofía del espíritu objetivo. Ésta nos muestra cómo la voluntad racional libre y, por consiguiente, en sí universal, se objetiva en un mundo moral; "la libertad, que tiene el contenido y el fin de libertad, es al principio nada más que concepto, principio del espíritu y del corazón, y destinada a desarrollarse en objetividad, en realidad jurídica, moral, religiosa y científica".[6] Con esto tenemos planteado el desarrollo hacia el espíritu absoluto a través del espíritu objetivo; "el espíritu objetivo es la idea absoluta, pero que es solamente en sí; como, de este modo, se halla sobre el terreno de la finitud, su real racionalidad mantiene el aspecto de la manifestación exterior".[7]

La objetivación del espíritu se realiza en el derecho, en la moralidad y en la moral. La moral realiza la voluntad racional universal en la familia, la sociedad civil y el Estado. Y el Estado realiza en la historia universal su esencia como la realidad exterior de la idea moral.

Con esto la construcción ideal del mundo histórico ha alcanzado el punto en el cual las dos etapas del espíritu, la voluntad racional universal del individuo y su objetivación en el mundo moral, como su unidad superior, hacen posible la última etapa definitiva, el saber del espíritu acerca de sí mismo, como potencia creadora de toda realidad, en el arte, en la religión y en la filosofía. "El espíritu subjetivo y el objetivo tienen que ser considerados como el camino" en el cual se va formando la suprema realidad del espíritu, el espíritu absoluto.

¿Cuáles son el lugar histórico y el contenido de este concepto de espíritu objetivo descubierto por Hegel? La tan profundamente ignorada Ilustración alemana se había dado cuenta de la significación del Estado como aquel ser común, omnicomprensivo, que realiza la moral[*25] que albergan los individuos. Nunca, después de los días de los griegos y de los romanos, se ha expresado con más poder y profundidad la comprensión del Estado y del derecho como en un Carmer, Svarez, Klein, Zedlitz, Herzberg, los funcionarios más destacados del Estado federiciano. Esta visión de la naturaleza y valor del Estado se unió en Hegel con las ideas de la Antigüedad acerca de la moral y el

Estado, con la captación de la realidad de estas ideas en el mundo antiguo. Se hace valer ahora en la historia la significación de las "comunidades" *(Gemeinsamkeiten)*. La escuela histórica llegó al mismo tiempo a idéntico descubrimiento del "espíritu común", que Hegel había hecho por su lado con un tipo de intuición histórico-metafísica, por la vía de la investigación histórica. También llegó a una comprensión del ser de la comunidad en las costumbres, en el Estado, en el derecho y en la fe, no derivable de la co-operación de los individuos, comprensión que va más allá de la que tuvieron los filósofos griegos idealistas. Así aparece la conciencia histórica en Alemania.

Hegel resume en un concepto el resultado de todo este movimiento: el espíritu objetivo.

Pero los supuestos sobre los que montó Hegel este concepto no pueden mantenerse ya. Construyó las comunidades *(Gemeinschaften)* sobre la voluntad general racional. Hoy tenemos que partir de la realidad de la vida; en la vida opera la totalidad de la conexión anímica. Hegel construye metafísicamente; nosotros analizamos lo dado. Y el análisis actual de la existencia humana nos llena a todos con el sentimiento de la fragilidad, del poder del impulso oscuro, del sufrimiento en las tenebrosidades y en las ilusiones, de la finitud en todo lo que es vida, también en ese punto en que surgen de ella las formaciones más elevadas de la vida común. Por eso no podemos comprender el espíritu objetivo por la razón, sino que tenemos que tornar a la conexión estructural de las unidades de vida, que se prolonga en las comunidades. Y no podemos acomodar el espíritu objetivo en una construcción ideal, sino que tenemos que poner como base su realidad en la historia. Tratamos de comprender ésta y de expresarla con conceptos adecuados. Al desprender así el espíritu objetivo de su fundamentación unilateral en la razón universal, que expresa la esencia del espíritu del mundo,[*26] desprendiéndolo también de la construcción ideal, se hace posible un nuevo concepto del mismo: con él se abarcan el lenguaje, las costumbres, todas las formas de vida, de estilos de vida, lo mismo que la familia, la sociedad civil, el Estado y el derecho. Y también aquello que Hegel distinguía como espíritu absoluto del espíritu objetivo —arte y religión y filosofía — cae bajo este concepto y precisamente en ellos el individuo creador se muestra, a la vez, como representación de una "comunidad" y el espíritu se objetiva en sus formas más poderosas y es conocido en ellas.

Este espíritu objetivo comprende una articulación que alcanza desde la humanidad hasta los tipos de más reducida amplitud. Esta articulación, el principio de la individuación, actúa en él. Cuando, sobre el terreno de lo general humano y por su mediación, llegamos a la captación comprensiva de lo individual, revivimos la conexión interna que nos lleva de lo general humano a su individuación. Esta marcha es captada en la reflexión y la psicología individual traza la teoría que funda la posibilidad de la individuación.[8]

A las ciencias sistemáticas del espíritu les sirve de fundamento la misma unión de las uniformidades, como base, y la individuación surgida de ellas y, por lo tanto, la de las

teorías generales y los métodos comparados. Las verdades generales establecidas en ellas acerca de la vida moral o de la poesía se convierten así en fundamento para el conocimiento de las diversidades del ideal moral o de la actividad poética.

Y en este espíritu objetivo se hallan presentes los acontecimientos pasados en que se han formado las grandes fuerzas totales de la historia. El individuo, como soporte y representante de las "comunidades" que en él se entretejen, disfruta y capta la historia en que nacieron. Comprende la historia porque él mismo es un ser histórico.

En un último punto se separa el concepto de espíritu objetivo aquí desarrollado del de Hegel. Al ponerse en lugar de la razón universal de Hegel la vida en su totalidad, la vivencia, la comprensión, la conexión histórica de vida, el poder de lo irracional en ella, surge el problema de cómo sea posible la ciencia de la historia. Para Hegel no existía este problema. Su metafísica en la cual el espíritu del mundo, la naturaleza como su enajenación, el espíritu objetivo como su realización y el espíritu absoluto, hasta llegar a la filosofía, como verificación de su saber de sí, son idénticos, tiene ya trasmontado este problema. Por el contrario, hoy es menester reconocer lo dado de las manifestaciones de la vida en la historia como el fundamento verdadero del saber histórico y buscar un método para responder a la cuestión de cómo es posible un saber universalmente válido del mundo histórico a base de esto dado.

D
El mundo espiritual como nexo efectivo

Así, por medio de la objetivación de la vida, se nos abre en el "vivir" y en el comprender el mundo espiritual. Y nuestra tarea consistirá en determinar con mayor precisión, a tenor de su naturaleza, este mundo del espíritu, tanto el histórico como el social, como objeto de las ciencias del espíritu.

Consideremos en primer lugar los resultados de las investigaciones precedentes por lo que se refiere a la conexión de las ciencias del espíritu. Esta conexión descansa en la relación entre vivencia y comprensión y en ella se vieron tres principios capitales. La ampliación de nuestro saber acerca de lo dado en la vivencia se realiza mediante la interpretación de las objetivaciones de la vida y esta interpretación es posible, a su vez, en virtud de la hondura subjetiva de la vivencia. De igual modo, la comprensión de lo singular es sólo posible mediante la presencia del saber general en ella, y este saber general tiene, a su vez, su supuesto en ese comprender. Por último, la comprensión de una parte del curso histórico alcanza su perfección solamente mediante la referencia de la parte al todo, y la mirada histórico-universal sobre el todo presupone la comprensión de las partes que se hallan unidas en él.

Así resulta la dependencia recíproca en que se hallan, por un lado, la captación de cada realidad singular "científico-espiritual" en el todo histórico común, cuya parte es

cada realidad singular, y la representación conceptual de este todo en las ciencias sistemáticas del espíritu, por otro. Y, ciertamente, esta interacción de la vivencia y de la comprensión en la captación del mundo histórico, la dependencia recíproca del saber general y del singular y, finalmente, el esclarecimiento gradual del mundo espiritual en el curso del progreso de las ciencias del espíritu se muestran en cada punto de su desarrollo. Por eso la encontramos en todas las operaciones de las ciencias del espíritu. Constituye en general la base de su estructura. Así, por ejemplo, tendremos que reconocer la dependencia recíproca entre interpretación, crítica, enlace de las fuentes y la síntesis de una conexión histórica. Una relación semejante se da en la formación de los conceptos temáticos —sujetos de las predicaciones— tales como economía, derecho, filosofía, arte, religión, que designan los nexos efectivos de personas diversas para una realización común. Cada vez que el pensamiento científico trata de llevar a cabo la formación conceptual, la determinación de los caracteres que constituyen el concepto presupone la constatación de los hechos que son concentrados en el concepto. Y la comprobación y selección de estos hechos exigen caracteres con los cuales se pueda constatar su pertenencia al ámbito del concepto. Para determinar el concepto de poesía lo tengo que abstraer de aquellos hechos que constituyen la extensión de este concepto, y para fijar qué obras entran dentro del ámbito de la poesía, tengo que disponer ya de una característica por la cual reconozca que la obra es poética.

Esta situación representa el carácter más general de la estructura de las ciencias del espíritu.

1. *Carácter general de los nexos efectivos del mundo espiritual.* La tarea que así se nos indica consiste en la captación del mundo espiritual como un nexo efectivo o como una conexión que se halla contenida en sus productos permanentes. Las ciencias del espíritu tienen su objeto en este nexo efectivo y en sus creaciones. Analizan ese nexo afectivo, o la conexión lógica, estética, religiosa, según el caso, que se exhibe en una formación firme, o la que se presenta en una constitución o en un código, que nos refiere retrospectivamente al nexo efectivo en que ha surgido.

Este nexo efectivo se distingue de la conexión causal de la naturaleza porque, a tenor de la estructura de la vida anímica, engendra valores y realiza fines. Y no ciertamente de modo ocasional, ahora aquí y luego allá, sino que la estructura del espíritu consiste en engendrar valores y realizar fines en su nexo efectivo sobre la base de la captación. Designo esto como el carácter teleológico-inmanente del nexo efectivo espiritual. Entiendo por éste un nexo de realizaciones que se funda en la estructura de un nexo efectivo. La vida histórica crea. Se halla constantemente ocupada en la producción de bienes y valores, y todos los conceptos referentes a estos términos no son más que reflejos de semejante actividad.

Los soportes de esta creación constante de valores y bienes en el mundo espiritual son individuos, comunidades, sistemas culturales en los que coactúan los individuos. La

cooperación de los individuos está determinada porque, para la realización de valores, se someten a reglas y se proponen fines. Por eso en cualquier coactuación de éstas hay una referencia vital, en conexión con el ser del hombre y que enlaza a los individuos entre sí, algo así como un núcleo que no puede ser captado psicológicamente, pero que se manifiesta en cualquiera de tales sistemas de relaciones entre los hombres. La efectividad dentro de esos sistemas se halla condicionada por la conexión estructural entre la captación, los estados psíquicos que se expresan en la asignación de valores y aquellos otros que consisten en el establecimiento de fines, bienes y normas. Semejante nexo efectivo actúa primariamente en los individuos. Como éstos constituyen los puntos de cruce de sistemas de relaciones, cada uno de los cuales es un soporte duradero de efectividad, se desarrollan en éste bienes de "comunidad", prescripciones de realización de los mismos según reglas. Y se coloca en ellos una incondicionalidad de validez. Toda relación duradera entre individuos contiene en sí, de este modo, un desarrollo en el cual son engendrados valores, reglas y fines, elevados a conciencia y consolidados en el curso de procesos mentales. Esta creación, tal como tiene lugar en los individuos, comunidades, sistemas culturales, naciones, dentro de las condiciones de la naturaleza, que le ofrecen constante alimento e incitación, llega en las ciencias del espíritu a percatarse de sí misma.

También se basa en la conexión estructural el hecho de que toda unidad espiritual se halla centrada en sí misma. Como el individuo, así también todo sistema cultural, toda comunidad, tiene un centro en sí misma. En ellos la captación de la realidad, la estimación de valores, la producción de bienes, se enlazan en un todo.

Pero en el nexo efectivo que constituye el objeto de las ciencias del espíritu destaca una nueva relación fundamental. Los diversos soportes de la creación se hallan entrelazados en conexiones histórico-sociales más amplias; así, tenemos las naciones, las épocas, los periodos históricos. Así surgen formas más complicadas del nexo histórico. El historiador debe abarcar los valores, los fines, las vinculaciones que se presentan en ellas, conllevados por individuos, comunidades, sistemas de relaciones. Los compara, destaca lo que les es común y agrupa en síntesis los diferentes nexos efectivos. Y de este centramiento en sí misma que es inherente a toda unidad histórica surge otra forma de unidad. Lo que actúa al mismo tiempo y en interferencia, individuos, sistemas culturales o comunidades, se halla en trato espiritual constante y completa así su vida propia con la ajena; ya las naciones viven, más a menudo, con cierto hermetismo, y tienen así su propio horizonte, pero si me fijo en la Edad Media su horizonte es distinto de periodos anteriores. Y si los resultados de estos periodos anteriores siguen actuando, son asimilados, no obstante, en el sistema del mundo medieval. Éste tiene un horizonte cerrado. Así, una época se halla centrada en sí misma, en un nuevo y peculiar sentido. Las personas de la época tienen el patrón de su acción en algo común. La ordenación de los nexos efectivos de la sociedad de la época ofrece rasgos parejos. Las relaciones en la captación objetiva nos muestran una afinidad interna. El modo de sentir, la vida anímica,

los impulsos que así nacen, son parecidos. Y también la voluntad escoge fines semejantes, se afana por bienes similares y se encuentra vinculada de modo análogo. Objeto del análisis histórico será encontrar la coincidencia en algo común, que rige a la época, en los fines, en las valoraciones, en los modos de pensar concretos. Mediante esto común se determinan también los antagonismos que rigen. Así, pues, cada acción, cada pensamiento, cada creación común, en una palabra, cada parte de este todo histórico, cobra su significado por su relación con el todo de la época o periodo. Y cuando el historiador enjuicia, constata lo que ha realizado el individuo en esta conexión y en qué medida su visión y su acción iban más allá de ella.

El mundo histórico como un todo, este todo como un nexo efectivo, este nexo como asignador de valores, proponedor de fines, en una palabra, creador, luego la comprensión de este todo por sí mismo, finalmente, el centramiento de valores y fines en periodos, en épocas, en la historia universal; éstos son los puntos de vista desde los que se ha de pensar la conexión buscada de las ciencias del espíritu. De este modo la referencia directa de la vida, de sus valores y de sus fines al objeto histórico, es sustituida poco a poco en la ciencia, atendiendo a su orientación por la validez universal, por la experiencia de las relaciones inmanentes que se dan en el nexo efectivo del mundo histórico entre fuerza efectiva, valores, fines, significado y sentido. Sobre este terreno de historia objetiva surgiría luego el problema de si son posibles y en qué medida la predicción del futuro y la acomodación de nuestra vida bajo metas comunes de la humanidad.

Primariamente, la captación del nexo efectivo se realiza en el que lo vive, para quien la sucesión del acontecer interno se desarrolla en relaciones estructurales. Y este nexo es reencontrado por el comprender en otros individuos. La forma fundamental del nexo surge así en el indivduo, que abarca el presente, el pasado y las posibilidades del futuro en un curso de vida. Este curso de vida reaparece en el curso histórico en el que se hallan incardinadas las unidades de vida. Cuando el espectador de un acontecimiento observa conexiones más amplias o se las relata una información, surge la captación de lo dado históricamente. Y como los acontecimientos adoptan un lugar en el transcurso del tiempo y suponen así repercusiones del pasado en cada punto y sus consecuencias alcanzan al futuro, cada acontecimiento reclama una nueva marcha y el presente nos conduce así al futuro.

Otro tipo de conexión lo tenemos en las obras que, desprendidas de su autor, llevan en sí mismas su propia vida y su ley. Antes de penetrar en el nexo efectivo en que surgieron, captamos las conexiones que se dan en la obra acabada. Al comprender surge la conexión lógica según la cual los preceptos jurídicos se hallan entrelazados en un código. Si leemos un drama de Shakespeare veremos que los elementos de un suceso, que se entrelazan según las circunstancias de tiempo y de acción, han sido elevados a unidad en virtud de las leyes de la composición poética, unidad que emerge del transcurso de la acción entre un comienzo y un final y enlaza todas las partes en un todo.

2. *El nexo efectivo como concepto fundamental de las ciencias del espíritu.* En las ciencias del espíritu captamos el mundo espiritual en la forma de nexos efectivos, tales como se forman en el transcurso del tiempo. Acción, energía, curso del tiempo, acontecer, constituyen los "momentos" que caracterizan la formación conceptual en las ciencias del espíritu. La función general del concepto en la trama mental de las ciencias del espíritu, función que, como sabemos, exige su fijeza e identidad en todos los juicios, es independiente de estas sus determinaciones concretas o de contenido. Los caracteres de un concepto, cuya unión constituye su contenido, deben corresponder a estas exigencias. Y las proposiciones en las que se enlazan los conceptos no deben tener contradicciones ni ellas mismas ni en sus relaciones entre sí. Esta validez, independiente del curso del tiempo, exigida por la conexión mental, y que determina la forma del concepto, nada tiene que ver con el hecho de que el contenido de los conceptos científico-espirituales pueda representar contenidos tales como el curso del tiempo, la acción, la energía, el acontecer.

Observamos que en la estructura del individuo opera una tendencia o fuerza impulsiva que se comunica a todas las formaciones del mundo espiritual. En este mundo se presentan fuerzas totales que se hacen valer en la conexión histórica en una determinada dirección. Todos los conceptos de las ciencias del espíritu, en la medida en que representen algún elemento del nexo efectivo, contienen en sí este carácter de proceso, curso, acontecer o actuar. Y cuando se analicen objetivaciones de la vida espiritual, como algo acabado y quieto, se ofrecerá otra segunda tarea, que consistirá en captar el nexo efectivo en que han surgido tales objetivaciones. En una amplia medida, los conceptos de las ciencias del espíritu resultan representaciones de algo en marcha, fijaciones en el pensamiento de aquello que es, por sí mismo, transcurso o dirección de movimiento. Por eso las ciencias sistemáticas del espíritu tienen también como tarea una formación conceptual que exprese la tendencia inherente a la vida, su carácter cambiante e inquieto y, sobre todo, la propuesta de fines que se va verificando en ella. Y en las ciencias del espíritu históricas y sistemáticas surge, luego, la tarea de establecer las relaciones entre los conceptos de una manera adecuada a esta circunstancia.

Fue mérito de Hegel haber tratado de expresar en su lógica la corriente sin sosiego de este acontecer. Pero consistió su error en que semejante exigencia le pareciera incompatible con el principio de contradicción, pues las contradicciones insolubles surgen cuando se pretende explicar el hecho del devenir de la vida. Igualmente erróneo resulta cuando, partiendo del mismo supuesto, se rechaza la formación conceptual sistemática en el campo de lo histórico. Con el método dialéctico de Hegel se obtura el paso de la diversidad de la vida histórica y, por su parte, los enemigos de la formación conceptual sistemática dentro de la vida histórica dejan inmersa la riqueza de la existencia en una profundidad vital irrepresentable.

En este punto comprendemos la profunda intención de Fichte. En la esforzada inmersión del yo en sí mismo no se encuentra como sustancia, como ser, como dado,

sino como vida, actividad, energía. Y ha elaborado el concepto de energía del mundo histórico.

3. *El método en la constatación de los nexos efectivos singulares.* El nexo efectivo es siempre complejo. El punto de apoyo para su constatación es un efecto único del que vamos buscando, en marcha retrospectiva, los "momentos" actuantes. Entre los numerosos factores, sólo un limitado número puede ser determinado y tiene importancia para este efecto. Por ejemplo, si en el cambio de la literatura alemana por el cual fue superada la Ilustración buscamos la interacción de las causas, distinguimos entonces grupos de las mismas, tratamos de sopesarlas y limitamos en algún punto la ilimitada conexión causal según la significación de los factores y según nuestro fin. De este modo destacamos un nexo efectivo para explicar el cambio en cuestión. Por otra parte, dentro del nexo efectivo concreto distinguimos nexos particulares mediante un análisis metódico de aquél realizado desde puntos de vista diversos, y en este análisis descansa el progreso en las ciencias sistemáticas del espíritu y en la historia.

Inducción, que establece hechos y eslabones causales, síntesis que, con ayuda de la inducción, va coordinando conexiones causales, análisis, que discrimina nexos efectivos particulares, comparación… Con estos o parecidos métodos se va formando de preferencia nuestro saber acerca del nexo efectivo. Y empleamos los mismos métodos cuando investigamos las creaciones permanentes que han surgido de este nexo efectivo: cuadros, estatuas, dramas, sistemas filosóficos, libros sagrados, códigos. La conexión en ellos es por su carácter diferente, pero se entremezclan también en estos casos el análisis de la obra como un todo, sobre base inductiva, y la reconstrucción sintética del todo por la relación de sus partes, asimismo sobre base inductiva, siempre bajo los auspicios de verdades generales. A esta dirección del pensamiento en el sentido de la conexión se le enlaza en las ciencias del espíritu esa otra que, marchando de lo particular a lo general, y viceversa, busca regularidades en los nexos efectivos. En este punto se hace valer la amplísima relación de dependencia recíproca de los diferentes métodos. Las generalizaciones sirven a la formación de nexos y el análisis del nexo concreto y universal en nexos particulares representa el camino más fecundo para hallar verdades generales.

Al considerar de este modo el método para la comprobación de nexos efectivos en las ciencias del espíritu, se muestra su gran diferencia con respecto al método que ha hecho posible a las ciencias naturales sus éxitos enormes. Las ciencias naturales tienen como base la conexión espacial de los fenómenos. La posibilidad de número y medida de aquello que se extiende o se mueve en el espacio hace posible el hallazgo de leyes universales exactas. Pero el nexo efectivo interno es interpolado por nosotros y no es posible mostrar sus últimos elementos. Por el contrario, como vimos, las unidades últimas del mundo histórico se nos dan en la vivencia y en la comprensión. Su carácter de unidad se funda en la conexión estructural en la cual la captación objetiva, los valores y la propuesta de fines se hallan referidos recíprocamente. Además, experimentamos este

carácter de la unidad de vida en el hecho de que sólo puede ser fin aquello que ha sido propuesto por su propia voluntad, sólo puede ser verdad aquello que se corrobora en su pensamiento y sólo tiene valor aquello que se mantiene en una relación positiva con su sentir. El correlato de esta unidad de vida es el cuerpo, que se mueve y actúa por un impulso interior. El mundo histórico-social-humano se compone de estas unidades de vida psicofísicas. Tal es el resultado seguro que nos revela el análisis. Y el nexo efectivo de estas unidades muestra propiedades especiales que no se agotan con la relación entre unidad y pluralidad, todo y parte, composición y acción recíproca.

Proseguimos. La unidad de vida es un nexo efectivo al que, por naturaleza, le inhiere el ser vivido, pero cuyas partes efectivas no pueden ser medidas por su intensidad, sino solamente estimadas, cuya individualidad no es posible desprender de lo común humano, de suerte que la humanidad no es más que un tipo indeterminado. Por esto todo estado particular en la vida psíquica significa una nueva posición de toda la unidad de vida, una referencia de su totalidad a cosas y hombres, y como toda manifestación de vida que parte de una comunidad o que pertenece al nexo efectivo de un sistema cultural es el producto de unidades de vida cooperantes, así los elementos constitutivos de estas formaciones compuestas tienen un carácter que corresponde a esa realidad. Por muy fuertemente en que cada proceso psíquico, que pertenece a una totalidad semejante, esté determinado por la intención del nexo efectivo, sin embargo, no lo está exclusivamente. El individuo en el que ese proceso tiene lugar interviene como unidad de vida en el nexo efectivo; en su exteriorización actúa como un todo. La naturaleza se halla dividida en sistemas diferentes gracias a la diferenciación de los sentidos, cada uno de los cuales contiene un círculo sensible de consistencia homogénea, y así cada sistema resulta también homogéneo. El mismo objeto, una campana, es duro, de color broncíneo, capaz de producir vibraciones sonoras por percusión; cada una de sus propiedades ocupa un lugar en cada uno de los sistemas de la captación sensible; no se nos da una conexión interna de estas propiedades. En el "vivir" me tengo a mí mismo como una conexión. Todo cambio de situación aporta consigo una nueva posición de la vida toda. Igualmente, en toda manifestación de vida que tenemos que comprender actúa siempre la vida toda. Resulta, pues, que ni en la vivencia ni en la comprensión nos encontramos con sistemas homogéneos que harían posible encontrar leyes del cambio. La comunidad, la afinidad se nos revela en el comprender y, al mismo tiempo, éste nos permite percatarnos de infinitos matices diferentes, desde las grandes diferencias de las razas, estirpes y pueblos, hasta la variedad infinita de los individuos. Por esto domina en las ciencias de la naturaleza la ley de los cambios, mientras que en el mundo espiritual la captación de la individualidad, a partir de la persona individual hasta el individuo humanidad, y el método comparado que trata de ordenar conceptualmente esta diversidad individual.

De esta circunstancia resultan las fronteras de las ciencias del espíritu, tanto en lo que se refiere al estudio de la psicología como el de las disciplinas sistemáticas, y de las que nos ocuparemos al detalle más tarde, en la metodología. De un modo general, es claro

que, tanto la psicología como cada una de las disciplinas sistemáticas, han de poseer un carácter predominantemente descriptivo y analítico. Y en este punto se intercalan mis exposiciones anteriores acerca del método analítico en la psicología y en las ciencias sistemáticas del espíritu. A ellas me remito.[9]

4. *La historia y su comprensión por medio de las ciencias sistemáticas del espíritu.* Como hemos visto, el conocimiento de las ciencias del espíritu se lleva a cabo en la dependencia recíproca entre historia y disciplinas sistemáticas; y como la intención comprensiva precede en cada caso a la elaboración conceptual, comenzamos nosotros con las propiedades generales del saber histórico.

a) *El saber histórico.* La captación del nexo efectivo que constituye la historia surge a partir de puntos singulares en los que enlazamos restos copertenecientes del pasado mediante su relación con la experiencia de la vida en el comprender; lo que nos rodea nos sirve de medio de comprensión de lo alejado y lo pasado. Es condición para esta interpretación del vestigio histórico que aquello que nosotros intercalamos posea el carácter de perduración en el tiempo y de validez humana universal. Así, transferimos nuestro conocimiento acerca de las costumbres, usos, conexiones políticas, procesos religiosos, y el supuesto último de la transferencia lo constituyen siempre las conexiones que el historiador ha vivido en sí mismo. La célula germinal del mundo histórico es la vivencia, en la que el sujeto se encuentra en un nexo efectivo de la vida con su medio. Este medio actúa sobre el sujeto y recibe las acciones de éste. Se compone del ambiente físico y del espiritual. En todas las partes del mundo histórico se da, por lo mismo, esa conexión del curso de un acontecer psíquico en un nexo efectivo con su ambiente. En este punto surge la tarea de apreciar las influencias naturales sobre el hombre y la comprobación de la acción del mundo espiritual sobre él.

Así como las materias primeras son sometidas en la industria a diferentes tipos de elaboración, así también los restos del pasado son elevados, a través de diversos procedimientos, a plena comprensión histórica. Se entrelazan la crítica, la interpretación y el método que produce la unidad en la comprensión de un suceso histórico. Pero lo característico es también en ese caso que no tiene lugar una fundamentación simple de una operación por otra; crítica, interpretación y síntesis mental se diferencian por su objetivo, pero la solución de sus tareas respectivas reclama constantemente los conocimientos ganados por las otras vías.

Esta circunstancia tiene como consecuencia que la fundamentación de la conexión histórica se halla abocada a una interacción lógica de operaciones que jamás podemos representárnosla como acabada y que, por lo tanto, jamás se podrá justificar plenamente ante el escepticismo histórico mediante pruebas irrecusables. Piénsese en los grandes descubrimientos de Niebuhr acerca de la historia romana antigua. En general, su crítica es inseparable de la reconstrucción del curso histórico verdadero. Tenía que comprobar

cómo se había originado la tradición acerca de la historia romana antigua y qué conclusiones acerca de su valor histórico se podían sacar de esta génesis de la tradición. Al mismo tiempo tenía que tratar de derivar los rasgos fundamentales de la historia efectiva basándose en una argumentación de hechos. Sin duda ninguna, este método se mueve dentro de un círculo si invocamos las reglas de una demostración rigurosa. Y si Niebuhr se sirvió también de la conclusión por analogía respecto a desarrollos afines, asimismo el saber acerca de estos desarrollos se movía en el mismo círculo y la conclusión por analogía utilizada para este saber no ofrecía ninguna certeza rigurosa.

Hasta las noticias coetáneas tienen que ser examinadas antes por lo que se refiere a la índole del informador, a su credibilidad, a su relación con el hecho que relata. Y cuanto mayor sea la distancia entre el relato y el hecho, tanto más disminuirá su credibilidad si no podemos reducir los elementos del relato a otros documentos coetáneos. La historia política del mundo antiguo pisa terreno seguro cuando dispone de documentos y la moderna cuando se conservan las actas que constituyen el curso de un acontecimiento histórico. Con la compilación crítico-metódica de documentos y el libre acceso del historiador a los archivos, comenzó un saber seguro acerca de la historia política. Ésta puede hacer frente, por lo que se refiere a los hechos, al escepticismo histórico, y, sobre bases tan seguras, va levantando, con ayuda del análisis de los testimonios en sus fuentes y el examen de los puntos de vista del informante, un edificio que posee probabilidad histórica y al que solamente espíritus ingeniosos pero poco científicos niegan la utilidad. Esta reconstrucción no logra un saber seguro acerca de los motivos de las personas en acción, pero sí sobre las acciones y los hechos, y los errores a los que nos hallamos siempre expuestos por referencia a algunos hechos, no por eso hacen dudoso el conjunto.

En condiciones mucho más favorables que en esta captación del curso político se halla la historiografía frente a los fenómenos de masa, y sobre todo cuando se trata de obras artísticas o científicas que aguantan el análisis.

b) *Etapas de la comprensión histórica.* El dominio progresivo del material histórico se lleva a cabo en etapas diferentes que van penetrando cada vez más en las profundidades de la historia.

Múltiples intereses nos llevan a relatar lo acontecido. Sobre todo, se da satisfacción a la necesidad más primitiva, curiosidad sobre las cosas humanas y, especialmente, las del propio país. Se hacen valer también el orgullo nacional y el político. Así surge el arte de la narración cuyo modelo para todas las épocas es Herodoto. Pero se presenta luego, en primer plano, el prurito de explicación. La cultura ateniense en la época de Tucídides ofreció, por primera vez, las condiciones para ello. Con aguda observación se derivan las acciones de motivos psicológicos; las luchas de poder de los Estados, sus avatares y sus resultados se explican por sus fuerzas militares y políticas, y se estudian los efectos de las constituciones políticas. Y cuando un gran pensador político como Tucídides esclarece el pasado con el sobrio estudio de su nexo efectivo resulta, al mismo tiempo, que la historia

nos instruye también acerca del futuro. Por la conclusión de analogía, una vez que se conoce el desarrollo de efectos anteriores y se le muestran afines las primeras etapas de un suceso en marcha, se puede esperar que ocurra lo que ocurrió antes. Esta conclusión, en la que apoya Tucídides las lecciones de la historia para el futuro, es de importancia decisiva para el pensamiento político. Lo mismo que en las ciencias de la naturaleza, también en la historia la regularidad de un nexo efectivo permite predicciones e intervenciones fundades en el saber. Si el contemporáneo de los sofistas estudió las constituciones como fuerzas políticas, en Polibio tropezamos con una historiografía en la cual la transferencia metódica de las ciencias sistemáticas del espíritu a la explicación del nexo efectivo de la historia permite introducir en el método explicativo la acción de fuerzas permanentes como son la constitución, la organización militar, las finanzas. El tema de Polibio lo constituye la interacción de los Estados que componen el mundo histórico, para el espíritu europeo, desde los comienzos de la lucha entre Roma y Cartago hasta la destrucción de ésta y de Corinto, e intenta derivar los sucesos políticos particulares del estudio de las fuerzas permanentes. Así, su punto de vista se convierte en histórico-universal, y él mismo combina la cultura teórica griega, el estudio de la refinada política y del sistema militar de su patria, y un conocimiento de Roma como sólo lo podía proporcionar el trato con los dirigentes del nuevo Estado universal. Múltiples fuerzas espirituales irán actuando en la época que va de Polibio hasta Maquiavelo y Guicciardini, sobre todo el ahondamiento infinito del sujeto en sí mismo y, al mismo tiempo, la ampliación del horizonte histórico; pero los dos grandes historiadores italianos quedan emparentados con Polibio por su método.

En el siglo XVIII se alcanza una nueva etapa de la historiografía. Se introducen, uno tras otro, dos grandes principios. El nexo efectivo concreto, tal como los historiadores lo destacan en calidad de objeto histórico del gran río de la historia, fue desarticulado en nexos particulares tales como el del derecho, la religión, la poesía, que son abarcados en la unidad de una época. Esto presuponía que el ojo del historiador mirara, más allá de la historia política, a la de la cultura, que se conociera la función de cada uno de sus dominios merced a las ciencias sistemáticas del espíritu y que se poseyera ya la comprensión de la cooperación de tales sistemas culturales. En la época de Voltaire comienza la nueva historiografía. Se añade un segundo principio, el del desarrollo,[*27] a partir de Winckelmann, Justus Möser y Herder. Este principio indica que el nexo efectivo histórico contiene una nueva propiedad fundamental según la cual recorre una serie de cambios partiendo del interior de su ser, cambios del que cada uno es posible sobre la base del anterior.

Estas diversas etapas señalan momentos que una vez alcanzados se mantienen vivos en la historiografía. Arte alegre del narrador, explicación penetrante, aplicación a ella del saber sistemático, desarticulación en nexos efectivos particulares y principio del desarrollo; todos estos momentos se suman y se refuerzan unos a otros.

c) *Se destaca un nexo efectivo desde el punto de vista del tema histórico.* Vamos viendo cada vez con mayor claridad la importancia que corresponde al análisis del nexo efectivo concreto[*28] y a la síntesis científica de los nexos efectivos particulares que están contenidos en aquél.

El historiador no marcha a partir de un punto en busca del nexo de los acontecimientos indefinidamente en todas direcciones; por el contrario, la unidad de un objeto, que constituye el tema del historiador, representa un principio de selección que se nos da ya en la tarea de captar este objeto. Porque el tratamiento del objeto histórico no sólo reclama su separación de la amplitud del nexo efectivo concreto, sino que el objeto contiene además un principio de selección. La decadencia de Roma, la emancipación de los Países Bajos o la Revolución francesa, reclaman la selección de aquellos acontecimientos y nexos que contengan, para cada caso, las causas, lo mismo singulares que generales, las fuerzas operantes en todas sus transformaciones. El historiador que opera con nexos efectivos tiene que separar y juntar de tal modo que el conocedor de los detalles nada eche de menos porque todo lo singular se halla representado en los fuertes trazos del nexo efectivo logrado. No sólo consiste en esto su arte de exposición, sino que éste es el resultado de un determinado modo de ver. Si se estudian estos nexos fuertes y penetrantes se verá también cómo el conocimiento de ellos se adquiere mediante el enlace de una progresiva comprensión histórica de las fuentes con una captación cada vez más honda de las conexiones de la vida anímica. Si estudiamos más de cerca el tipo de nexo efectivo que se da en los máximos acontecimientos de la historia, el nacimiento del cristianismo, la Reforma, la Revolución francesa, las guerras de independencia, podremos considerarlo como la formación de una fuerza total que doblega todas las resistencias en el sentido de su dirección unitaria. Y siempre encontraremos que cooperan en él dos clases de fuerzas. Una clase la constituyen las tensiones supuestas por el sentimiento de necesidades apremiantes a las que la situación no da satisfacción, por el anhelo diverso que así se origina, por un aumento de los roces y de las luchas y, al mismo tiempo, por la conciencia de la impotencia de las fuerzas para defender lo existente. La otra clase de fuerzas la constituyen energías que marchan hacia adelante, un querer, un poder y un creer positivos. Descansan en los fuertes instintos de muchos, pero son esclarecidas y potenciadas por las vivencias de personajes destacados. Y como las direcciones positivas emergen del pasado y apuntan hacia el futuro, resultan creadoras. Albergan ideales, su forma es la del entusiasmo, y es propio de éste un modo particular de comunicarse y de propagarse.

De aquí derivamos la proposición general de que en el nexo efectivo de los grandes acontecimientos universales las relaciones de presión, tensión, sentimiento de insuficiencia de la situación existente —por lo tanto, sentimientos de signo negativo— constituyen la base para la acción, que es sostenida por sentimientos positivos de valor, por fines a perseguir, por metas a lograr. Al cooperar los dos grupos se producen los grandes cambios universales. En el nexo efectivo los agentes son propiamente los estados

anímicos, que encuentran su fórmula en los valores, en los bienes y en los fines, y no hay que ver únicamente la dirección hacia bienes culturales como única fuerza operante, sino también la voluntad de poderío y la inclinación a oprimir a los demás.

d) *Distinción de nexos efectivos en la historia mediante el método analítico.* 1. *Los sistemas culturales.* Se vio cómo la determinación del objeto de una obra histórica implica una selección de los sucesos y nexos. Pero la historia contiene un sistema ordenado según el cual su nexo efectivo concreto se compone de campos diversos en los que se llevan a cabo actividades especiales, de suerte que los procesos de los individuos, que se hallan referidos a una realización común, componen un nexo efectivo homogéneo y unitario. Esta circunstancia ha sido explicada antes por mí.[10] En ella descansa la formación conceptual mediante la cual se pueden conocer, en las ciencias del espíritu, nexos de carácter general. El análisis mediante el cual se separan semejantes nexos efectivos representa el hecho fundamental que ha de investigar el análisis lógico de las ciencias del espíritu. Se ve a las claras la semejanza de este análisis con aquel otro en cuya virtud encontramos la conexión estructural de la unidad psíquica de vida.

Los nexos efectivos más simples y homogéneos que realizan una aportación cultural son la educación, la vida económica, el derecho, las funciones políticas, las religiones, la vida de sociedad, el arte, la filosofía y la ciencia.

Voy a exponer las propiedades de semejante sistema.

En él se lleva a cabo una aportación determinada. Así, el derecho realiza las condiciones coactivas para la perfección de las relaciones de la vida. La esencia de la poesía consiste en expresar de tal modo lo vivido y representar de tal modo la objetivación de la vida, que se exhiba con toda su fuerza el acontecimiento destacado por el poeta en su significación para el todo de la vida. En esta aportación los individuos se hallan relacionados entre sí. Los procesos singulares de ellos se refieren al nexo efectivo de la aportación y pertenecen a él. Así estos procesos constituyen los miembros de un nexo que realiza la aportación.

Las reglas jurídicas del código, el proceso en el cual las partes debaten ante el tribunal acerca de una herencia según las reglas del código, la sentencia del tribunal y su ejecución, todo esto supone una serie de procesos psíquicos singulares; se reparten entre innúmeras personas, se interfieren infinitamente entre sí para, finalmente, resolver la tarea impuesta por el derecho en relación con una determinada situación de la vida.

La realización poética se halla vinculada, en mucho mayor grado, al proceso unitario en el alma del poeta; pero ningún poeta es el creador exclusivo de su obra; recoge una anécdota de la leyenda, se encuentra con la forma épica con que la elevará a poesía, estudia el efecto de algunas escenas en antecesores suyos, emplea un método poético, recibe su concepción acerca del sentido de la vida de la conciencia popular o de individuos destacados, y tiene necesidad del oyente complacido que acoja en sí la impresión de sus versos y realice así su sueño de producir un efecto. Así se verifica la

aportación peculiar del derecho, de la poesía o de cualquier otro sistema teleológico de la cultura en un nexo efectivo que se compone de sucesos determinados en individuos determinados, enlazados unitariamente en una aportación.

Podemos ver una segunda propiedad del nexo efectivo que representa un sistema cultural. El juez, junto a su función jurídica, se encuentra involucrado en otros nexos efectivos; actúa en interés de su familia, tiene que contribuir en un sentido económico, ejercita sus funciones políticas y, acaso, se dedica a hacer versos. Por lo tanto, no es el individuo entero el que se halla entrelazado en el nexo efectivo, sino que, en medio de la diversidad de las relaciones de efectividad, se hallan referidos entre sí aquellos procesos psíquicos que pertenecen a un sistema determinado, y el individuo se halla involucrado en diversos nexos efectivos.

El nexo efectivo de un sistema cultural semejante se realiza gracias a una posición diferenciada de sus miembros. El armazón firme de cada uno lo constituyen personas en las que la actividad que sirve a la aportación en cuestión representa la ocupación principal de su vida, ya sea por afición o, además, por oficio. Entre ellas destacan aquellas personas que encarnan, por decirlo así, la intención de la aportación en cuestión, a las que la unión del talento y del oficio convierten en representantes de este sistema cultural. Y, finalmente, los auténticos sujetos de la creación en semejantes dominios son naturalezas creadoras tales como el fundador de religión, el descubridor de una nueva visión filosófica, el inventor científico.

Así tenemos en semejante nexo efectivo una interacción: tensiones acumuladas en un amplio círculo aspiran a su satisfacción; la energía productiva encuentra el camino de esta satisfacción o aporta la idea creadora que luego la sociedad desarrolla, se suman colaboradores que prosiguen la obra y, luego, los numerosos receptores.

Seguimos analizando: cada uno de estos sistemas culturales, por el que se realiza una aportación determinada, verifica un valor común para todos aquellos orientados hacia esa aportación. Lo que el individuo necesita y nunca podrá realizar, lo recibe de la aportación del todo, un valor amplio creado en común y en el que puede participar. El individuo necesita el aseguramiento de su vida, de su propiedad, de su vida familiar, pero es un poder autónomo de la comunidad el que satisface su necesidad mediante el mantenimiento de reglas coactivas de convivencia que hacen posible la protección de esos bienes. En las etapas primitivas, el individuo padece bajo la presión de las fuerzas incalculables que le rodean y que exceden al ámbito estrecho de la actividad de su tribu o de su pueblo; pero esta presión no se aminora sino mediante la creación de una fe por el espíritu común. En cada sistema cultural semejante, de la naturaleza de la aportación a la que sirve el nexo efectivo surge un orden de valores; es creado en el trabajo común para esa aportación; surgen objetivaciones de la vida en las que se ha decantado ese trabajo, organizaciones que están al servicio de la realización de las aportaciones en cada sistema cultural: códigos, obras filosóficas, poemas. El bien que la aportación había de realizar se halla ya ahí, y es constantemente perfeccionado.

A las partes de un tal nexo efectivo les corresponde una significación en su relación con el todo, como portador de valores y fines. En primer lugar, las partes del curso de la vida tienen, por su relación con la vida, sus valores y sus fines, por el espacio que algo ocupa en ella, un significado. Después, los acontecimientos históricos se hacen significativos, pues que son miembros de un nexo efectivo, al cooperar con las otras partes para la realización de los valores y fines del todo.

Mientras que nos enfrentamos perplejos al nexo complejo del acontecer histórico y no podemos percatarnos de la existencia de una estructura, de una regularidad ni de un desarrollo en él, todo nexo efectivo que realiza una aportación de la cultura muestra una estructura propia. Si consideramos la filosofía como un tal nexo efectivo se nos ofrece, en primer lugar, como una diversidad de aportaciones: elevar las concepciones del mundo a validez universal, que el saber se percate de sí mismo, relación de nuestro obrar con arreglo a fines y de nuestro saber práctico con la conexión del conocimiento, espíritu de crítica que se halla presente en toda la cultura, síntesis y fundación. Sin embargo, la investigación histórica señala que tenemos que habérnoslas en este caso con funciones que se presentan bajo condiciones históricas pero que, en último término, se fundan en una aportación unitaria de la filosofía. Se trata de un percatarse universal que avanza sin cesar, por esta razón, hasta las generalizaciones supremas y los últimos fundamentos. Por consiguiente, la estructura de la filosofía reside en la relación de este su carácter fundamental con las diversas funciones según el patrón de las condiciones temporales. Así, la metafísica se desarrolla por todas partes en la conexión interna de vida, experiencia de la vida y concepción del mundo. Cuando el empeño por la solidez, que lucha en nosotros constantemente con la accidentalidad de nuestra existencia, no encuentra satisfacción duradera en las formas religiosas y poéticas de concepción del mundo, surge el intento de elevar la concepción del mundo al saber universalmente válido. Además, en el nexo efectivo de un sistema cultural se puede encontrar una articulación de formas singulares.

Todo sistema cultural tiene, en razón de su aportación, de su estructura, de su regularidad, un desarrollo. Mientras no es posible encontrar ninguna ley de desarrollo en el curso completo del acontecer, el análisis de ese acontecer en nexos efectivos singulares homogéneos nos abre la perspectiva sobre una sucesión de estados determinados por dentro, estados que se presuponen recíprocamente, de suerte que de la capa inferior emerge siempre una superior y todas ellas avanzan hacia una diferenciación y síntesis crecientes.

d) 2. *Las organizaciones exteriores y el todo político. Las naciones organizadas políticamente.* α) Sobre la base de la articulación natural de la humanidad y de los acontecimientos históricos se desarrollan los Estados del mundo cultural, cada uno de los cuales aúna en sí nexos efectivos de los sistemas cuturales, y, sobre todo, las naciones organizadas políticamente. El análisis se va a limitar a esta forma típica de la organización

política actual.

Cada uno de estos Estados constituye una organización compuesta de diferentes comunidades. El sostén de las comunidades en él reunidas lo representa el poder soberano del Estado, que no reconoce instancia superior. ¿Y quién podría negar que el sentido de la historia, fundado en la vida, se manifiesta también en la voluntad de poderío, que llena a estos Estados, en la necesidad de dominio hacia dentro y hacia fuera, no menos que en los sistemas culturales? ¿Y no es cierto que a todo lo brutal, terrible, destructor, que se contiene en la voluntad de poderío, a toda la presión y a la coacción que se encierra en la relación de mando y obediencia en el interior, se junta la conciencia de comunidad, de pertenencia recíproca, de participación gozosa en el poder del todo político, vivencias que pertenecen a los más altos valores humanos? La acusación contra la brutalidad del poder estatal es un poco extraña, pues, como vio Kant, la misión más difícil del género humano consiste en que la voluntad individual y su afán por ensanchar la esfera de su poder y de su disfrute tiene que ser constreñida por la voluntad total y por la coacción que impone, y para semejante voluntad total no hay otra resolución, en caso de conflicto, más que la supuesta por la decisión de la guerra y también en el interior esa coacción es la última instancia. Sobre el terreno de esta voluntad de poder inherente a la organización política surgen las condiciones que hacen posible en general los sistemas culturales. Así, nos tropezamos con una estructura compuesta. En ella las relaciones de poder y las relaciones de sistemas teleológicos se enlazan en una unidad superior. En ella nace por primera vez la comunidad por la interacción de los sistemas culturales. Trataré de explicarlo y, a este propósito, me referiré a la sociedad germánica más antigua accesible a nosotros, tal como la describen César y Tácito. La vida económica, el Estado y el derecho se hallaban tan enlazados con el lenguaje, el mito, la religión y la poesía como en cualquier época posterior. Se da una interacción entre las condiciones de cada uno de esos dominios singulares de la vida, interacción que atraviesa por completo al todo en una época determinada. Así, en la época de Tácito, del espíritu guerrero se desarrolla la poesía épica, que exalta en sus cantos a Arminio, y esta poesía repercute, a su vez, en el fortalecimiento del espíritu guerrero. Así también, de este espíritu guerrero surge la inhumanidad en la esfera religiosa, como ese sacrificio de los prisioneros y la cuelga de sus cadáveres en lugares sagrados. Ese espíritu también actúa sobre el lugar que corresponde al dios de la guerra en el mundo de los dioses, para repercutir, a su vez, en el sentido guerrero. Se produce de este modo una congruencia de los diferentes dominios de la vida, tan fuerte que de la situación de uno de ellos podemos concluir a la situación en otro. Pero esta interacción no explica por completo las "comunidades" que traban las diferentes realizaciones de una nación. El hecho de que en esa época exista una congruencia extraordinaria entre la economía, la guerra, la constitución, el derecho, el lenguaje, el mito, la religión y la poesía, no se debe a que alguna función fundamental tal, por ejemplo, como la vida económica o la actividad guerrera, haya condicionado a las demás. Tampoco se puede

derivar el hecho simplemente como un producto de la interacción de los diversos dominios en el estado que entonces presentaban. Hablando de una manera general: cualesquiera que sean las influencias surgidas de la fuerza y de las propiedades de ciertas actividades o aportaciones, la afinidad que enlaza a los diferentes dominios de la vida dentro de una nación procede de una hondura común, que no es agotable por ninguna descripción. Se presenta a nosotros en las manifestaciones de vida que emergen de esta profundidad y le dan expresión. Es el hombre de una nación, en una época determinada, quien, en cada manifestación de vida en un determinado dominio de la cultura, le entrega algo de la particularidad de su ser; porque los momentos vitales de los individuos que se entretejen en el nexo de la aportación en cuestión no surgen, como vimos, con un carácter uniteral, sino que el hombre entero actúa siempre en cada una de sus ocupaciones y le comunica su peculiaridad. Y como la organización política abarca diversas comunidades hasta llegar a la familia, así también el amplio círculo de la vida nacional abarca nexos menores, comunidades que tienen su propio movimiento; y todos estos nexos efectivos se cruzan en el individuo. Todavía más: el Estado atrae a sí la actividad de los sistemas culturales; la Prusia de Federico es el tipo de semejante potenciación extrema de la intensidad y expansión de la acción del Estado. Junto a las fuerzas autónomas, que siguen elaborando en los sistemas culturales, actúan también las actividades que proceden del Estado; en los procesos que pertenecen a semejante todo político se hallan enlazadas por doquier la acción espontánea y la vinculación por el todo.

β) El movimiento propio de cada círculo en este gran nexo efectivo se halla determinado por la orientación hacia la realización de su aportación propia. Esta fuerza actuante lleva la duplicidad de la tensión y de una energía positiva de propuesta de fines. Todos los nexos efectivos coinciden en esto, pero cada uno de ellos posee una estructura propia que depende de la aportación que realiza. Cuán diferente la estructura de un sistema cultural —en el cual se realiza un nexo de aportación articulada, las acciones de los individuos se mueven partiendo de ella, el desarrollo de los valores, bienes, reglas, fines está condicionado por la naturaleza inmanente de esta aportación— del nexo efectivo de una organización política, pues en ésta no existe una ley inmanente de desarrollo consistente en una aportación determinada, ya que, por la naturaleza de la organización, los fines cambian en ella, la máquina se emplea para cumplir otras finalidades, y se resuelven, unas junto a otras, tareas totalmente heterogéneas y se realizan valores de tipo muy diferente.

De semejante articulación del mundo histórico en nexos efectivos singulares resulta una conclusión que nos marca la dirección para la solución de los problemas comprendidos en el mundo histórico. El conocimiento del significado y el sentido del mundo histórico se logra a menudo, como ocurre en Hegel y en Comte, por el establecimiento de una dirección general en el movimiento histórico universal. Es una operación que contempla la cooperación de factores diferentes en una intuición incierta. En realidad, tenemos que el movimiento histórico transcurre en los nexos efectivos

singulares. Y también vimos que toda cuestión que pregunta por una meta de la historia es unilateral. El sentido patente de la historia habrá que buscarlo en lo que se da de continuo, en lo que retorna siempre en las relaciones estructurales, en los nexos efectivos, en la formación de valores y fines en ellos, en el orden interno que mantienen entre sí; desde la estructura de la vida individual hasta la última unidad que lo abarca todo. Éste es el sentido que tiene siempre y en todas partes, sentido que descansa en la estructura de la existencia individual y que se manifiesta en la estructura de los nexos efectivos compuestos en la objetivación de la vida. Esta regularidad determinó también el desarrollo ocurrido hasta ahora y el futuro le está sometido. El análisis de la estructura del mundo espiritual tendrá como tarea primordial mostrar estas regularidades en la estructura del mundo histórico.

Con esto liquidamos esa concepción que ve la misión de la historia en la marcha de los valores, condiciones, normas, bienes relativos, hacia los absolutos. De lo contrario, saldríamos del campo de las ciencias empíricas para entrar en los terrenos de la especulación. Porque es cierto que la historia conoce la postulación de algo absoluto como valor, norma o bien. Tropieza constantemente con ella —unas veces como impuesta por la voluntad divina, otras por un concepto racional de perfección, por una conexión teleológica del mundo, por una norma universalmente válida de nuestra acción que estaría fundada filosófico-trascendentalmente. Pero la experiencia histórica no conoce más que los procesos, para ella tan importantes, de estas postulaciones, y fuera de esto nada sabe acerca de su validez universal. Al perseguir la marcha de la formación de tales valores, bienes o normas absolutos, observa en varios de ellos cómo fueron producidos por la vida y cómo su postulación incondicional fue posible por la limitación del horizonte de la época. Por eso encamina su mirada a la toalidad de la vida en la plenitud de sus manifestaciones históricas. Observa la pugna no arbitrada de estas postulaciones incondicionales entre sí. La cuestión de si la subordinación bajo un incondicional semejante, que es un hecho histórico, hay que referirla de manera lógicamente obligatoria a una condición humana universal, no limitada temporalmente, o si hay que considerarla como producto de la historia nos lleva a las últimas profundidades de la filosofía trascendental, que se hallan fuera del círculo empírico de la historia y de las que tampoco la filosofía puede extraer una respuesta segura. Y aunque esta cuestión se decidiera en el primer sentido, de nada le podría servir al historiador para la selección, para la comprensión, para el descubrimiento de nexos si no se puede determinar el contenido de este absoluto. Por esta razón la intervención de la especulación en el dominio de la experiencia del historiador apenas si puede contar con éxito. El historiador no puede renunciar a comprender la historia por sí misma, mediante el análisis de los diferentes nexos efectivos.

γ) Una nación estatalmente organizada puede ser considerada, por lo tanto, como una unidad estructural de nexos efectivos individualmente determinada. El carácter común de las naciones organizadas políticamente se apoya en las regularidades que existen en la

forma de movimiento de los nexos efectivos, en las relaciones entre ellos y, como son creadoras de valores y fines, en la relación entre nexo efectivo, creación de valores, adopción de fines y conexión significativa dentro de una organización política. Cada uno de estos nexos efectivos se halla centrado en sí mismo de un modo peculiar, y en ello se basa la regla interna de su desarrollo. Sobre la base de semejantes regularidades, que atraviesan a todas las naciones políticamente organizadas, se levantan las formas individuales de las mismas tales como vemos que luchan o colaboran en la historia por vivir y por hacerse valer.

En toda nación políticamente organizada el análisis distingue —y sólo esto y no la historia de la génesis de las naciones corresponde a este lugar— "momentos" distintos. Entre los individuos abarcados por ella y que se hallan en acción recíproca, se dan "comunidades" de carácter y de manifestaciones de vida; poseen una conciencia de estas "comunidades" y de la copertenencia que descansa en ellas; por eso les anima la tendencia a la plasmación de esta copertenencia. Podemos comprobar estas "comunidades" en los individuos, pero también penetran y matizan todas las conexiones dentro de la nación. El análisis señala, además, en cada nación, un enlace de nexos efectivos singulares. El poder exterior e interior del Estado convierte a la nación en una unidad que actúa autónomamente. En esta unidad se imbrican asociaciones y cada una de ellas es un nexo efectivo relativamente independiente. Los sistemas estructurales que se ciernen por encima de cada una de las naciones entran en ellas en relación con otros nexos efectivos y son modificados por las "comunidades" que impregnan a todo el pueblo. Y el poder de su acción se aumenta mediante las asociaciones, que surgen por su dirección hacia una aportación determinada. Así nace la estructura compuesta de la nación políticamente organizada. A ella corresponde una nueva centralización interna de este todo. En ella es vivido un valor por todos, la acción de cada uno encuentra en ella una meta común. Su unidad se objetiva en la literatura, en las costumbres, en el orden jurídico y en los órganos de la voluntad común. Y esta unidad se manifiesta en el nexo del desarrollo nacional.

Trataré de destacar la cooperación de los diversos "momentos" o factores, tales como han sido señalados, en un todo políticamente organizado, a propósito de la vida nacional de una época y en torno a unos puntos capitales.

Vuelvo otra vez a los germanos del tiempo de Tácito. Cuando Tácito escribía, la base de la vida germánica la constituía la unión de la guerra con el aprovechamiento del suelo, la de la caza con la ganadería y la agricultura. Al remansarse la expansión de las tribus germánicas, se aceleró el tempo natural hacia lo sedentario y Alemania se convirtió en un país agrícola. De esta relación con la tierra en la caza, en la agricultura y en la ganadería procedía la proximidad del germano a la tierra y todo lo de que esta circunstancia procede. Y esta proximidad representa el primer factor decisivo para la vida espiritual de los germanos de esa época. Igualmente clara es la influencia del otro factor citado, del espíritu guerrero de las tribus germánicas, sobre la vida política, los órdenes sociales y la

cultura espiritual de la época. Las tareas de la guerra impregnaban todos los aspectos de la vida. Se hacían valer en la relación de las familias con el orden militar, en las centurias. Influían en la posición de los cabecillas y de los príncipes. Del espíritu guerrero nació también el séquito, que fue tan importante para el desarrollo militar y político. Rodeaban al príncipe, como séquito suyo, gentes libres que constituían una compañía doméstica militar. Sólo la guerra podía alimentar a este séquito. Se hallaba vinculado al príncipe por una fuerte relación de lealtad, relación que podemos captar en toda su belleza, peculiarmente germánica, en la epopeya y en la épica popular. De la guerra ha surgido la realeza guerrera de un Marbod.

A estos factores se añade la individualidad del espíritu nacional. "Comunidades" de este espíritu se hacen valer en el resultado de los nexos efectivos. El espíritu guerrero, que es común a las tribus germánicas de esta época con etapas anteriores de otros pueblos, muestra en ellas una fuerza e índole peculiar. El valor vital de la persona se coloca en sus cualidades guerreras. Según Tácito, ocurre como si los mejores no vivieran plenamente más que en la guerra. El cuidado por la casa, el rebaño y el campo, lo abandonan a las mujeres y a los incapaces. Un rasgo peculiar empuja a estos hombres germánicos a actuar con todo su ser y a colocar todo en el juego. Su acción no está determinada por una adopción racional de fines, sino que existe una superabundancia de energías que excede al fin propuesto, y algo irracional anima a esa acción. En su pasión desocupada, indómita, llegan a jugarse a los dados su propia persona y libertad. En el combate les encandila el peligro, después de la lucha caen en perezosa inercia. Su mito, sus leyendas heroicas, se hallan impregnadas por este rasgo ingenuo, inconsciente, de su natural, y no buscan el valor supremo y el goce de la existencia en la contemplación del mundo, como los griegos, ni en los fines racionalmente propuestos y limitados, como los romanos, sino en la manifestación de la fuerza como tal, sin límite alguno, y en la conmoción, ensanchamiento y elevación de la personalidad que así se produce. Este rasgo que encuentra su expresión más alta en la alegría de la lucha ejerce su influencia en todo el desarrollo del orden político y de la vida espiritual alemana.

Entre los factores que comprende un determinado todo nacional y que determinan su desarrollo tenemos también el que supone la subordinación en el todo político de diversas asociaciones más pequeñas, que surgen de las relaciones de mando y obediencia y de las de comunidad, confluyentes en una voluntad política soberana. Así tenemos en Alemania la monarquía popular en pequeñas comunidades, con una estructura poco diferenciada, luego, merced a una creciente división de trabajo, articulación de oficios, separación de los estamentos en un todo nacional flojamente unido, formación del despotismo, con su actividad política intensiva y amplia, en los Estados territoriales, que va deshaciendo poco a poco, entre los derechos de los individuos y los afanes de poder del déspota, la articulación por oficios y estamentos y, finalmente, la marcha de estos Estados hacia la ampliación constante de los derechos individuales de las personas, de los derechos de la comunidad popular en sistemas representativos, hacia órdenes democráticos, y, por otra

parte, la subordinación de los derechos principescos bajo el imperio nacional. Si consideramos este desarrollo, veremos que se halla condicionado de dos maneras. Depende, por un lado, de la relación variable de las fuerzas dentro del sistema de los Estados, y, por otro, se halla condicionado por los factores del desarrollo interno de los Estados singulares, que hemos examinado.

Así se muestra la posibilidad de someter al análisis el nexo efectivo que condiciona los diversos momentos en el desarrollo de una nación y el desarrollo total de la misma, desarticulándolo en sus factores. Las regularidades supuestas por la estructura del todo político condicionan las situaciones de este todo y sus cambios. Se imbrican como capas de órdenes de vida de este todo, de las que cada una presupone la anterior, como lo hemos podido ver en los cambios de la organización política. Cada una de estas capas muestra un orden interno en el cual los nexos efectivos, a partir del individuo, forman valores, realizan fines, acumulan bienes, desarrollan reglas de acción. Los soportes y las metas de estas aportaciones son diferentes. Así, surge el problema de la relación interna de todas estas aportaciones entre sí, que es cuando cobran su significado. Con esto el análisis de la conexión lógica de las ciencias del espíritu nos conduce a otra tarea, acerca de cuya solución mediante el enlace de métodos científico-espirituales nos dará noticia la estructura de las ciencias del espíritu.

d) 3. *Épocas y periodos.* Si es posible destacar de este modo analíticamente, en un determinado periodo, nexos efectivos singulares y señalar los factores de desarrollo contenidos en ellos, si es posible, además, mostrar las relaciones que enlazan estos nexos efectivos singulares en un todo estructural y determinan las "comunidades" en las partes de un todo político, también podemos comprender el otro aspecto del mundo histórico, la línea del curso temporal y de los cambios en ella, acudiendo a los nexos efectivos como a un todo continuo y, sin embargo, separable en secciones temporales. Lo que en primer lugar caracteriza a las generaciones, periodos, épocas,[11] son grandes tendencias dominantes que las atraviesan. Se trata de la concentración de toda la cultura de semejante espacio de tiempo en sí misma, de suerte que en la asignación de valores, en la adopción de fines y en el establecimiento de reglas de vida de la época tenemos el patrón para enjuiciar, para apreciar los valores, para calibrar las personas y las direcciones, patrón que presta su carácter a una determinada época. Los individuos, la dirección, la comunidad cobran su significado en este todo por su relación interna con el espíritu de la época. Y como cada individuo se halla incardinado en semejante espacio de tiempo, se sigue de aquí que la significación del mismo para la historia reside en su relación con la época. Aquellas personas que avanzan poderosamente en la época son sus caudillos, sus representantes.

En este sentido se habla del espíritu de una época, del espíritu de la Edad Media, de la Ilustración. Con esto tenemos que cada una de estas épocas encuentra su límite en un horizonte vital. Entiendo por tal la limitación en la que viven los hombres de una época

por lo que se refiere a su pensar, sentir y creer. Existe en ella una relación entre vida, referencias vitales, experiencia de la vida y formación de ideas que sostiene y vincula a los individuos dentro de un determinado círculo de modificaciones de la captación de objetos, de la formación de valores y de la propuesta de fines. Hay fatalidades inexorables que rigen sobre los individuos.

Junto a la tendencia señera y dominante que presta a una época su carácter, coexisten otras que se le oponen. Tratan de conservar lo viejo, observan las consecuencias dañosas de la unilateralidad del espíritu de la época y se oponen a él; pero cuando surge algo nuevo, creador, procedente de otro sentimiento de la vida, comienza en medio de la época el movimiento destinado a acarrear tiempos nuevos. Toda oposición se mantiene en el terreno de la época; lo que se le opone tiene también la estructura de la época. En este elemento creador comienza una nueva relación entre la vida, las referencias vitales, la experiencia de la vida y la formación de las ideas.

Así tenemos que las relaciones significativas que imperan entre las fuerzas históricas de una época se fundan en aquellas relaciones de las comunidades y los nexos efectivos entre sí que se pueden designar como direcciones, corrientes, movimientos. Sólo a partir de aquí llegamos al problema, más complicado, que consiste en determinar analíticamente la conexión estructural de una época o periodo.

Aclararé el problema considerando la Ilustración alemana en esta conexión interna. Al llevar a cabo el análisis de una época se simplifica la tarea si se comienza con una sola nación.

La ciencia se constituyó en el siglo XVII. Del descubrimiento de un orden de la naturaleza según leyes y de la aplicación de este conocimiento causal al dominio de la naturaleza surgió la seguridad del espíritu en la marcha regular del conocimiento. Las naciones civilizadas se hallaban enlazadas en este trabajo en pro del conocimiento. Así surgió la idea de una humanidad unida en el progreso. Se formó el ideal de un señorío de la razón sobre la sociedad; esta idea animó las mejores fuerzas, que de este modo resultaban enlazadas por un fin común; trabajaban según los mismos métodos y esperaban del progreso del saber la transformación de todo el orden social. El viejo edificio en cuya construcción habían cooperado el dominio eclesiástico, el feudalismo, el despotismo sin límites, el capricho de los príncipes, el engaño de los sacerdotes, como los tiempos habían cambiado y se necesitaban nuevos trabajos, tenía que cambiarse en otro más adecuado, simétrico, alegre. Ésta es la unidad interna en la que la vida espiritual de los individuos, la ciencia, la religión, la filosofía y el arte se hallan enlazados en un todo en la conexión europea de la Ilustración.

Esta unidad se verificó de modo diferente en los diversos países. En forma especialmente afortunada y sólida ocurrió en Alemania. Se impuso una dirección general en su vida espiritual superior. Marchando retrospectivamente, observamos en Alemania, hasta Freidank, la tendencia a ordenar la vida conscientemente mediante reglas fijas. Si designáramos esto como moral, colocaríamos el hecho bajo un punto de vista unilateral y

angostaríamos su amplitud. La gravedad de los pueblos nórdicos se enlaza aquí con la necesidad cavilosa de la reflexón, que procede de una propensión a la interioridad de la vida y, sin duda, depende de las situaciones políticas. Así como en el imperio, convertido en algo inmóvil, las cláusulas jurídicas, los privilegios, los pactos, obstaculizan el movimiento libre de la vida, así también en los individuos el sentimiento de vinculación es más fuerte que el de la libre adopción de fines. En el goce de la vida se siente siempre algo ilegítimo. Los fuertes se entregan al goce, pero hay algo en él que le hace sospechoso a sus conciencias. Así tenemos en la filosofía alemana del siglo XVIII un rasgo fundamental que abarca en común a Leibniz, Thomasius, Wolff, Lessing, Federico el Grande, Kant y a otros muchos menos importantes. Esta dirección, orientada hacia la vinculación y el deber, había sido fomentada por el desarrollo del luteranismo y de su moral a partir de Melanchthon. Fue favorecida por la articulación de la sociedad bajo el concepto de oficio y cargo, que Lutero había trasladado a la época moderna. Y cuando en la Ilustración incrementa la tendencia de la independencia de la persona, la perfección se convierte en deber. En la razón reside una ley natural del espíritu que reclama de los individuos la realización de la perfección en ellos y en los demás. Esta exigencia es deber, un deber no impuesto por la divinidad, sino que emerge de la ley de nuestra propia naturaleza y puede ser establecida con motivos de razón. Sólo después podrá referirse la regla racional al fundamento de las cosas. Ésta es la doctrina de Wolff, que nos lleva, hacia atrás, a Pudendorf, Leibniz, Thomasius y, hacia delante, a Kant. Llena toda la literatura de la Ilustración alemana. Esta doctrina contiene el vínculo que une a los alemanes de la Ilustración con los del siglo XVII y que provoca en esta época un espíritu total unitario que penetra a toda la nación como algo imponderable, modificado por todas partes y por todas partes el mismo. Es una determinación de los valores de la vida que se halla en la base de la conexión vital de la Ilustración alemana. El nuevo esquema de la marcha del alma hacia su valor supremo se funda en el carácter racional del hombre. El individuo realiza su fin cuando, emancipado por la razón, provoca en sí el señorío de la razón sobre las pasiones, y este señorío de la razón se manifiesta como perfección. Como la razón tiene validez universal y es común a todos, y la perfección del todo mediante la razón está por encima de la perfección del individuo —en el sentido de que la perfección de todos los individuos es un valor superior al de una persona— surge así la vinculación suprema en cuya virtud el individuo se halla vinculado al bien del todo, y se da también la determinación más precisa de este principio como perfección de todos los individuos alcanzada por el progreso del todo. Este principio de la Ilustración no encuentra su fundamento en el mero pensamiento ni su imperio descansa sobre éste, sino que todos los valores de la vida que los hombres de la Ilustración experimentan cobran en este principio una expresión abstracta. Por tal razón, para estas mentes, en primer lugar para Wolff, la perfección, de manera rara, se les convierte en deber, el empeño encaminado a ella en ley que obliga a los individuos, y, finalmente, la divinidad se convierte para Wolff y sus discípulos en objeto de deberes que encuentran su centro en

el afán de perfección. En Leibniz es donde mejor podemos estudiar la experiencia de la vida en que se basan estas ideas. Se apoyan en la vivencia de la dicha del desarrollo. El gran pensador coloca en el progresar mismo, como luego Lessing, la felicidad máxima de los hombres, felicidad que nunca le puede garantizar el contenido del momento. Y como tal progresar no se refiere a este o aquel fin particular sino al desarrollo de la persona individual, y abarca todo en ella y lo vincula todo, es expresado por primera vez por Leibniz en virtud de su propia vivencia. Esta vivencia estaba preparada, por decirlo así, porque en la infelicidad de la vida nacional el individuo era reportado hacia sí mismo y a las tareas culturales comunes. Actuó por todas partes en la forma expresada por Leibniz. Y con los conceptos axiológicos surgidos de la vida misma y que acogió Leibniz, se determina también la tarea que él impuso a su filosofía, la de derivar de la conexión de los valores de la existencia individual la significación de la vida y el sentido del mundo.

En la época de la Ilustración una conexión unitaria nos lleva de la forma de la vida a la experiencia de la vida, de las vivencias contenidas en ésta a la representación de las mismas en conceptos axiológicos, en imperativos, en determinación de fines, en conciencia del significado de la vida y del sentido del mundo. Y en esta conexión crece la conciencia de la época acerca de sí misma y, en la marcha hacia las formulaciones abstractas, reciben éstas, en virtud de la demostración por la razón, un carácter absoluto; se formulan valores y vinculaciones absolutos, deberes, bienes incondicionales, pero el historiador puede ver con claridad su nacimiento de la vida misma.

Si en la reflexión de los individuos sobre la vida detectamos así una tendencia a su conformación racional, también se desenvuelve una tendencia análoga en la vida política, sobre la base de las condiciones peculiares del nexo político efectivo.

En el desarrollo de la Europa moderna va creciendo cada vez, en los diversos campos de la cultura, la actividad interventora del Estado. En la burocracia, en la milicia, en la hacienda, se halla ahora el centro organizador de todas las relaciones de poder, y la actividad del Estado se convierte en una fuerza propulsora del movimiento cultural. En este proceso actúan, a la vez, la lucha entre los grandes Estados por el poder y la expansión, y la necesidad interna de convertir en un todo unitario las porciones que les han sido aportadas por la guerra y por la herencia. En los monarcas, en sus funcionarios y en sus ejércitos se concentra la unidad de los Estados modernos. Tienen que perseguir una articulación más firme de sus órganos y un aprovechamiento más intensivo de sus fuerzas; el progreso político no “crece” sino que “es hecho”. Toda la actividad del todo se halla determinada por una racional adopción de fines. Este todo acoge en sí cada vez nuevas tareas culturales, la enseñanza, la ciencia y hasta, cuando es posible, la vida eclesiástica. Los príncipes encarnan no sólo la unidad sino la dirección cultural de todo el Estado. Las libres fuerzas irracionales de la lealtad de persona a persona son sustituidas por fuerzas previsibles y que actúan con seguridad. Así se realiza también en la vida estatal la relación de fuerzas que presta su unidad a la época de la Ilustración. Porque aquello de que necesita el Estado, orden racional de la vida y aprovechamiento racional

de la naturaleza, recoge las ventajas del movimiento científico fundado en el siglo XVII y éste, a su vez, encuentra en el Estado el órgano para someter todas las ramas de la vida a una regulación racional, desde la explotación económica hasta las reglas del buen gusto en las artes.

Ningún país tan preparado políticamente como Alemania para esta relación interna en que radica la esencia de la Ilustración. Sus pequeños Estados se hallaban abocados al desarrollo de la cultura, y Prusia, además, al fomento de las fuerzas espirituales para la lucha por el poder. En ninguna parte se había desarrollado tanto la circulación de las fuerzas religiosas y científicas desde la vida de las comunidades protestantes a la escuela y a la universidad, de éstas al progreso del pensamiento religioso en la clerecía y de las ideas jurídicas en los juristas, para recaer de nuevo en el pueblo.

Tenemos, pues, que fuerzas del más diverso origen, nexos efectivos comprendidos en etapas de desarrollo muy diferentes cooperan en la Ilustración alemana.

Mientras la unidad del espíritu de la Ilustración se va realizando tanto en la ciencia y en la reflexión filosófica como en la vida social, se realiza también, por la acción de este espíritu, en cada uno de los dominios particulares de la vida espiritual. En el desarrollo del derecho en Alemania encontramos un interesante ejemplo de lo que decimos: los orígenes de la legislación más perfecta de la época, el derecho general prusiano. En Halle se forma una dirección independiente de derecho natural, y de la jurisprudencia fundada en él, surgida del espíritu del Estado prusiano. Thomasius, Wolff, Böhmer y otros menos destacados propagan con sus obras las concepciones jurídicas de esta escuela. Forman a los funcionarios que, por la unidad y el carácter nacional de su orientación espiritual, serán capaces de llevar a cabo la obra legislativa de Prusia, tan demorada. Bajo la influencia de este derecho natural se halla el rey que promueve la obra y los ministros y consejeros que la llevan a cabo. La misma conexión interna se da en el movimiento religioso de la época de la Ilustración. También muestra la duplicidad peculiar de la Ilustración alemana. Es, al mismo tiempo, polémico y constructivo. La historia de la Iglesia, el derecho natural y el derecho eclesiástico cooperan en el protestantismo alemán en una misión de cristianismo primitivo que prestará a Böhmer, Semler, Lessing y Pfaff la fuerza para crear una nuevo ideal de la religiosidad y del orden eclesiástico. Y también nos tropezamos con la circulación de las ideas que, de la insatisfacción con lo existente y del poder positivo de las nuevas ideas generales, nos lleva a través de las escuelas y las universidades, independientes del poder de la ortodoxia eclesiástica y en conexión con el espíritu científico general, a la formación de los clérigos que, en la ciudad o en el campo, hacen valer un cristianismo ilustrado que coincide con el espíritu de la época. En ninguna época como en esta de la Ilustración alemana ha ejercido la religiosidad cristiana una influencia tan simple, tan consecuente, orientada a las ideas religiosas morales supremas y, por otra parte, tan de acuerdo con el teísmo del cristianismo. Entonces se forman en la vida eclesiástica y religiosa nuevos valores religiosos del mayor alcance. También la poesía alemana de entonces está condicionada por la transformación de los valores y de

los fines que tiene lugar en la época de la Ilustración. La Ilustración actúa sobre la creación poética. Partiendo de Francia se constituye en Alemania la nueva prosa, en conexión con la sociedad culta. Se señalan sus reglas a los géneros poéticos, y estas reglas disciplinan la excelsa forma del arte fantástico de Shakespeare y de Cervantes en las formaciones poéticas articuladas con lógico rigor. El ideal de esta poesía lo constituirá el hombre definido por la idea de la perfección y por la Ilustración. Y su concepción del mundo es la creencia en su orden teleológico, partiendo de la naturaleza. La expresión directa de este ideal y de esta concepción del mundo la encontramos en la poesía didáctica; la égloga y la elegía se agregan a su séquito. No se comprenderá el rasgo trágico en la vida: la comedia, la farsa y, sobre todo, la novela, se convierten en la expresión poética de la época y reciben una estructura correspondiente: un realismo guiado por ideas optimistas impregna todas las obras poéticas.

Esta conexión unitaria en la cual se expresa, en los más diversos dominios de la vida, la dirección dominante de la Ilustración alemana, no determina, sin embargo, a todos los hombres que pertenecen a esta época, y allí donde cobra influencia también la contrarrestan otras fuerzas. Se hacen valer las resistencias de épocas anteriores. Especialmente eficaces son las fuerzas que, apoyándose en Estados e ideas anteriores, tratan de darles una nueva forma.

Así surgió en la esfera religiosa el pietismo. Era la más fuerte entre aquellas fuerzas en las que lo viejo adoptaba nuevas formas. Es afín a la Ilustración en la creciente indiferencia frente a las formas eclesiásticas exteriores, en su exigencia de tolerancia y, sobre todo, porque busca más allá de la tradición y de la autoridad, que habían sido enterradas por la crítica, una legitimación sencilla y clara de la fe. Se encuentra en el trato con Dios y en la experiencia religiosa que en ello se basa. Sólo el convertido comprende la Biblia: a él se le abre la palabra divina que comunica; es capaz de hacer descubrimientos en el campo del cristianismo. La tolerancia en el pietismo consiste en que reconoce toda fe cristiana fundada en la conversión. El pietista que ha "despertado" debe completar la propia experiencia religiosa mediante otras historias de conversión. Y así vemos que el pietismo pertenece al gran movimiento individualista cuando, por encima del luteranismo, prescinde de la Iglesia para recurrir al proceso personal interior. Pero al mismo tiempo se enfrenta con la Ilustración por su coincidencia con la seguridad luterana de la experiencia religiosa que surge en el trato con Dios. El pietismo se halla también en una relación interna con la perfección de la música religiosa alemana, en Sebastián Bach. Cierto que Bach no era pietista, pero los cánticos del alma cristiana que acompañan a la representación de la vida de Cristo muestran de manera suficiente su conexión con la subjetiva interioridad religiosa que aparece en el movimiento pietista.

La dirección que se apoya en lo existente se manifiesta frente a las tendencias políticas del despotismo ilustrado. Trataba de conservar el imperio los privilegios estamentales en cada uno de los Estados y el desarrollo del viejo derecho. Pero también estas tendencias reciben su conciencia superior y su fundamento mediante el estudio de

la literatura científico-política de la Ilustración y las propuestas de un Schlosser y un Möser tratan de dar satisfacción también a las nuevas necesidades y al espíritu de la Ilustración. Sin duda que las ideas de la Ilustración tenían que envolver a Möser para que, partiendo de las situaciones existentes, tratara de comprenderlas y de desarrollar sus tendencias prácticas.

En el ejemplo de la Ilustración alemana captamos de modo completo la relación interna de las direcciones que han determinado las oposiciones y los cambios en una época semejante cuando fijamos los momentos que dentro de la dirección fundamental hacían posible una orientación hacia el futuro. Precisamente la dirección de la Ilustración en pos de lo regular provocó, en dominios diferentes, la inmersión en situaciones históricas en que parecía que había sido cumplida la regla. Así, se encontró en el cristianismo primitivo el tipo de una religiosidad libre, y esto reforzó la dirección de su estudio en Thomasius, Böhmer y Semler. Las reglas que la crítica de esta época fijó al arte fueron reforzadas por la inmersión en el tipo del arte antiguo, y éste fue el punto de vista desde el cual Winckelmann y Lessing explicaron al mismo tiempo el arte de la Antigüedad y las leyes de la creación artística. Otro factor para aplicarse a las tareas del futuro residía en el hecho de que el ahondamiento en la persona individual condujo a subrayar la individualidad de la creación y del genio.

Si nos preguntamos ahora cómo es posible que se pueda delimitar una tal unidad en medio del río del acontecer que, en Alemania, marcha ininterrumpidamente produciendo cambios continuos, tendremos que decir que todo nexo efectivo lleva la ley en sí mismo y que, a tenor de ella, sus épocas son por completo diferentes de las épocas de otros nexos. Así la música tiene su propio movimiento por el cual el estilo religioso, que surge del poder supremo de la vivencia cristiana, alcanza su punto culminante en Bach y Händel, al tiempo en el que la Ilustración es ya la dirección dominante en Alemania. Y por el mismo tiempo en que van surgiendo las obras más perfectas de Lessing, se produce el nuevo movimiento alrededor del *Sturm und Drang,* que señala ya el comienzo de la época siguiente en la literatura. Si nos preguntamos, además, cuáles son las relaciones que operan la unidad entre los diferentes nexos efectivos, tendremos la respuesta siguiente: no se trata de una unidad que se pudiera expresar mediante una idea fundamental sino, más bien, de un nexo entre las tendencias de la vida misma que se va constituyendo en su curso.

En el curso histórico se pueden circunscribir espacios de tiempo en los cuales se constituye una unidad espiritual, desde la complexión de la vida hasta las ideas supremas, y esta unidad alcanza su punto culminante para descender otra vez. En estos periodos tenemos una estructura interna que les es común con los demás, y que determina la conexión de las partes en el todo, el curso y las modificaciones de las tendencias: ya veremos más tarde lo que nos puede aportar el método comparado para semejante captación estructural. En la acción permanente de las relaciones estructurales generales se nos ofreció el significado y el sentido de la historia. El sentido del mundo espiritual se

debe, en primer lugar, a cómo rigen aquéllas en cada punto y en cada tiempo y determinan la vida del hombre. La tarea consiste en estudiar sistemáticamente, desde abajo, las regularidades que componen la estructura del nexo efectivo en sus diferentes soportes, partiendo del individuo. En qué medida estas leyes estructurales nos permitirán hacer predicciones, es cosa que podremos ver cuando haya sido establecido este fundamento. El primer objeto de estudio es lo invariable, lo regular en los procesos históricos, y de esta cuestión depende la respuesta a esas otras que se refieren al progreso en la historia, a la dirección en la cual se mueve la humanidad. La estructura de una determinada época se nos mostró también como una conexión de los diversos nexos parciales y movimientos en el gran nexo efectivo de una época. Un todo complicado se compone de los "momentos" más diversos y variables. Y este todo condiciona el significado que corresponde a todo lo que actúa en esa época. Cuando el espíritu de una época semejante ha nacido de dolores y discordancias, entonces cada detalle cobra su significado por él y a través de él. Este nexo determina en primer lugar a los grandes personajes históricos. Su creación no se pierde en la lejanía histórica sino que recoge sus metas de los valores y de los nexos significativos de la época. La energía productiva de una nación en una época determinada se alimenta, sobre todo, de la misma circunstancia, es decir, del hecho de que los hombres de la misma se hallan limitados dentro de su horizonte; su trabajo sirve a la realización de aquello que significa la dirección fundamental de la época. Así se convierten en sus representantes.

Todo cobra su significado en una época por la relación con la energía que le presta su dirección fundamental. Se expresa en la piedra, en el lienzo, en hechos o en palabras. Se objetiva en la constitución y legislación de las naciones. Inspirado por ella, concibe el historiador los viejos tiempos y el filósofo intenta la interpretación del sentido del mundo. Todas las manifestaciones de la energía que determina a la época son afines entre sí. En este punto surge la tarea del análisis consistente en reconocer, en las diversas manifestaciones de la vida, la unidad de la determinación de valores y la adopción de fines. Y al pujar las manifestaciones de vida hacia valores y fijaciones de fines absolutos, se cierra el círculo en que se hallan encerrados los hombres de esta época; porque en él se encuentran también contenidas las tendencias antagónicas. Ya vimos cómo la época imprime su cuño en ellas y cómo la dirección dominante sofoca su desarrollo libre. Así tenemos que todo el nexo efectivo de la época se halla determinado de modo inmanente por el nexo de vida, por el mundo anímico, por la formación de valores y las ideas de fin del mismo. Es histórica toda acción que interfiere en ese nexo; éste determina el horizonte de la época y, en último término, el significado de cada parte en su sistema. Éste es el centramiento de las épocas en sí mismas, donde se resuelve el problema del significado y el sentido de la historia.

Cada época contiene su referencia con la anterior, contiene la repercusión, la acción persistente de las fuerzas que se desarrollaron en ella y, al mismo tiempo, contiene también el afán creador que prepara la que sigue. Así como ella surgió de las

insuficiencias de la anterior, lleva consigo los límites, las tensiones, los sufrimientos que preparan la siguiente. Como toda forma de la vida histórica es finita, tiene que contener una mixtura de fuerza alegre y de presión, de ensanchamiento de la existencia y de angostura de la vida, de satisfacción y de necesidad. El punto culminante de los efectos de su dirección fundamental es breve. Y de una época a otra se pasea el hambre por toda clase de satisfacciones que nunca puede quedar ahíta.

Cualquier cosa que pueda resultar acerca de la relación de las épocas y periodos históricos entre sí por referencia a su acomodamiento progresivo en la estructura de la vida histórica, tendremos siempre que, por su naturaleza finita, todas las formas de la historia se hallan afectadas por la constricción y servidumbre de la vida, oprimidas por un anhelo insatisfecho. Sobre todo, en razón de que no se pueden eliminar las relaciones de poder en la convivencia de los seres psicofísicos. Así como el despotismo de la época de la Ilustración trajo consigo las guerras de gabinete, la explotación de los súbditos para la vida de placer de la corte y, al mismo tiempo, el empeño por el desarrollo racional de las fuerzas, cualquier otra disposición de las relaciones de poder contiene asimismo una duplicidad de efectos. Y el sentido de la historia sólo puede ser buscado en las relaciones significativas de todas las fuerzas que se hallaban trabadas en la conexión de los tiempos.

5. *Elaboración sistemática de los nexos efectivos y de las "comunidades".* Como la comprensión de la historia se lleva a cabo por medio de la aplicación a ella de las ciencias sistemáticas del espíritu, la exposición que antecede acerca de la conexión lógica en la historia nos ha explicado ya los rasgos generales de la sistemática científico-espiritual. Porque la elaboración sistemática de los nexos efectivos destacados en la historia tiene como mira fundamentar la naturaleza de estas conexiones. Destaco por adelantado los tres puntos de vista siguientes para la elaboración sistemática.

El estudio de la sociedad se apoya en el análisis de los nexos efectivos contenidos en la historia. Este análisis marcha de lo concreto a lo abstracto, del estudio científico de la articulación natural de la humanidad y de los pueblos a la separación de las diversas ciencias de la cultura y de los distintos campos de la organización exterior de la sociedad. [12]

Cada sistema cultural constituye un nexo que descansa en comunidades; como el nexo realiza una aportación posee un carácter teleológico. Pero en este punto surge una dificultad que inhiere a la formación conceptual en estas ciencias. Los individuos que cooperan en esa aportación forman parte del nexo sólo en aquellos procesos en los que cooperan a la realización de la aportación, pero actúan en esos procesos con todo su ser y, por eso, no es posible construir semejante campo por el fin de la aportación, pues además de las energías orientadas a ella, actúan también los otros aspectos de la naturaleza humana y se hace valer la variabilidad histórica de la misma. Aquí tenemos el problema lógico fundamental de la ciencia de los sistemas culturales y ya veremos cómo se han establecido diversos métodos para su solución, métodos que se hallan en pugna.

Además de esta dificultad tenemos una limitación inherente a la formación conceptual en las ciencias del espíritu. Se debe a que los nexos efectivos realizan aportaciones y poseen un carácter teleológico. La formación conceptual, por lo tanto, no consiste en una simple generalización que extrae lo común de la serie de los casos particulares. El concepto expresa un tipo. Nace con el método comparado. Trato, por ejemplo, de establecer el concepto de ciencia. Cae bajo él toda conexión de pensamientos orientada a la obtención de un conocimiento. Pero entre los libros dedicados a la tarea científica hay muchas cosas infecundas, ilógicas, fallidas. Se hallan en contradicción, por lo tanto, con la intención encaminada a la aportación pertinente. La formación conceptual destaca aquellos rasgos en los que se halla realizada la aportación de la conexión en cuestión: tal es la tarea de una teoría de la ciencia. O pretendo establecer el concepto de poesía. También se lleva a cabo mediante una construcción conceptual a la que no se subordinan todos los versos. La diversidad de manifestaciones en este dominio se agrupa en torno a un centro que constituye el caso ideal, en el cual la aportación se ha realizado por completo.

Con esto cerramos la explicación acerca de la conexión general en las ciencias del espíritu. La exposición que sigue en torno a la edificación de las ciencias del espíritu tratará de desarrollar los métodos particulares en los que se realiza la conexión lógica general.

[*1] El título completo es "Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu", ya dado por nosotros a esta sección del libro. [T.].

[*2] Véase el nº 4 de "La conexón estructural psíquica", p. 14 [T.]

[1] Acerca de la conexión adquirida de la vida psíquica, *Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn.* Discurso 1886, 13 *ss.* La imaginación del poeta en *Philosophische Aufsätze,* dedicados a Zeller, 1887, pp. 55 *ss. Ideen über eine bescheibende und zergliedernde Psychologie* (*Obras completas,* VI).

[*3] Véase *Introducción a las ciencias del espíritu,* libro primero, VI. Ed. Fondo de Cultura Económica. [T.]

[2] Véase "Historia juvenil de Hegel" [Publicado en el volumen *Hegel y el idealismo* por el Fondo de Cultura Económica, México, 1944.]

[3] *Beruf für Gesetzgebung,* 5 *ss.*

[*4] Para más detalles véase mi ensayo sobre Schlosser en los *Preussischen Jahrhüeñem,* vol. 9.

[*5] *Wirkungszusmmenhang,* lo traducimos por el *nexus effectivus* kantiano (véase *Crítica del juicio*), pero con las reservas indicadas en otra nota. [T.]

[*6] Véase "Historia juvenil de Hegel" [inserto en *Hegel y el idealismo.* Fondo de Cultura Económica, 1944.]

[*7] Este volumen ha sido publicado ya por el Fondo de Cultura Económica. [T.]

[*8] Véase *Introducción a las ciencias del espiritu,* prólogo.

[*9] Véase "Studien zur Grundlegung der Geistewissenschaften" en las *Memorias de la Academia prusiana de ciencias.* [En este libro en el nº 4, I, de "La conexión estructural psíquica".]

[*10] En el sentido de representar, hacer las veces de, no en el sentido de representación psicológica. [T.]

[*11] *Sochverhalt,* recuérdese lo dicho en nota anterior sobre el sentido en este caso de "realidad". [T.]

[*12] Aquí en el otro sentido, el psicológico. [T.]

[*13] Para que se vea la mala pasada que juega al traductor la libertad latinizante del alemán diremos que en este párrafo aparecen escalonados: *Vorstellung* (representación), *Vertretung* ("representación") y *Repräsentation* ("representación"). Pero el concepto queda claro, creemos: todas las actividades o contribuciones mentales son de tipo representativo —es decir, de representar una cosa a otra— ya sea mediante "explicación" —que hace explícito lo contenido en lo dado—, ya sea mediante representación —que reproduce o copia lo dado—, ya sea mediante "representación", en la que el pensamiento discursivo representa todo lo anterior con sus elementos *(Bestandteile)* mentales propios. [T.]

[4] *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica.* (*Obras completas,* V, 132.)

[5] Desde este punto podemos ver cómo la tarea lógica habrá de consistir en reducir las formas del pensamiento discursivo a modos de expresión de las relaciones en lo dado, tales como son establecidas por las operaciones elementales del pensamiento. Mediante los hechos, del campo de la captación sensible nos vemos conducidos a la visión de la inmanencia del orden en la materia de nuestra experiencia sensible y la separación del material de las impresiones con respecto a las formas de su conjunción se muestra como un mero recurso de la abstracción. El principio de la identidad declara que toda "posición" es válida con independencia de su lugar cambiante en la conexión mental y del cambio en los sujetos que la enuncian. El principio de contradicción tiene como base el de identidad. Al principio de identidad se añade en él la negación, es tan sólo el repudio de una suposición que se ofrece dentro o fuera de nosotros, se refiere siempre a una proposición "puesta" de antemano, ya se contenga en un acto consciente del pensamiento o en cualquier otra forma. El principio de identidad atribuye a la "posición" una validez constante. Por esto está excluida la cancelación de esta "posición". No podemos afirmarla y negarla a la vez si tenemos conciencia de la relación de contradicción. Si declaro falso el juicio negativo rechazo la cancelación de lo dicho, confirmo, por lo tanto, la proposición afirmativa: esta circunstancia expresa el principio de exclusión de término tercero. Por lo tanto, las leyes del pensamiento no señalan ninguna condición *a priori* de nuestro pensamiento. Y las relaciones contenidas en el igualar, separar, abstraer, relacionar, se encuentran de nuevo en las operaciones del pensamiento discursivo lo mismo que las categorías formales, de las que se hablará más tarde. Es innecesario admitir que el juicio presupone la introducción de la relación categorial de cosa y propiedades, ya que puede comprenderse a base de la relación entre el objeto y lo que se predica de él.

[*14] Sustituimos con las letras A, B, C, D, la indicación de cap. I, etc., que aparece en el original, pues desconciertan un poco la marcha tipográfica de las divisiones. [T.]

[*15] *Lebensbezüge,* lo traducimos por referencias vitales, por creer esta traducción la más clara. [T.]

[*16] Sistemas de la cultura *(Systemen der Kultur),* sistemas culturales, concepto ampliamente desarrollado por Dilthey en el primer libro de su *Einleitung in die Geisteswissenschaften.* Una conexión de fin o nexo final, como la religión, el arte, la economía, que representa la articulación de la cultura en sus sistemas universales. [T.]

[*17] *Innewerden,* también percatarse, conocer por dentro, como se dijo anteriormente. [T.]

[*18] Recuérdese lo dicho antes. [T.]

[*19] *Wirkungnszusammenkang,* conexión de efectividad, nexo efectivo, en el sentido explicado en anterior nota. [T.]

[*20] *Hinzuvorgestelltes, hinzugedachtes,* traducimos valiéndonos del prefijo "sobre", por cierta semejanza con sobreañadir, sobreañadido. Quiere decirse en un caso y otro que interpolamos una representación o un pensamiento en la representación y en el pensamiento que serían mera reproducción de la realidad. Y no se olvide el significado especial de "realidad". [T.]

[*21] En el sentido de hacer explícito. [T.]

[*22] Entiéndase "comunidad" en el sentido de tener algo de común, y no como cuando se dice, por ejemplo, una comunidad política. El alemán dispone de *Gemeinsamkeit* (comunidad en el primer sentido) y de *Gemeinschaft* (en el segundo). [T.]

[*23] *Historizität,* expresión que recomendamos a los que hablan de "historismo". [T.]

[*24] *Anderssein,* el famoso término hegeliano que, a la letra, diría: "ser de otra manera", ser otro. [T.]

[6] Hegel, *Werke,* vol. 7, sec. 2, 1845, 375 ("Philosophie des Geistes").

[7] Hegel, "Philosophie des Geistes", *Werke,* vol. 7, sec. 2, 316.

[*25] *Sittlichkeit,* que traducimos por moral, en oposición a moralidad abstracta. [T.]

[*26] *Weltgeist,* se ha solido traducir por espíritu universal, pero creemos más adecuado espíritu del mundo o, si se adjetiva, espíritu cósmico, pues "universal", en castellano, no sugiere tanto lo que el sustantivo universo podría connotar cuanto la alusión a lo universal, bien en el sentido de "ley universal", bien en el de "historia universal". Esta última sugestión está muy próxima tratándose de Hegel y por eso mismo hay que evitarla. [T.]

[8] Véase mi estudio "Contribuciones al estudio de la individualidad" (*Obras completas,* V).

[9] "Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie". Memoria de la Academia de Ciencias de Berlín (*Obras completas,* V). Véase también en el libro primero de la *Introducción* y Sigwart, *Logik,* II, 633 *ss.*

[*27] Se diferencia, propiamente, del concepto de evolución, por partir del interior. Cuando se habla de panteísmo histórico-evolutivo ha de entenderse el adjetivo evolutivo en este sentido de desarrollo (Véase *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII,* y *Hegel y el idealismo*). [T.]

[*28] El que se da efectivamente en la realidad, omnicomprensivo; los demás, contenidos en él, se obtienen por abstracción (análisis). [T.]

[10] *Introducción a las ciencias del espíritu,* 56.

[11] En mi ensayo sobre Novalis (1865, ahora recogido en *Erlebnis und Dichtung*) empleé por primera vez el concepto histórico de "generaciones"; con más amplitud en *Schleiermacher* (v. I) y luego, en 1875, en mi trabajo acerca del estudio de la historia de las ciencias del Estado, etc. (*Philos. Monatsh.* XI, 123 *ss.* recogido en el vol. V de *Obras completas,* 31 *ss.*) he desarrollado el concepto histórico de "generación", y los conceptos adjuntos. La determinación más exacta de los conceptos "continuidad histórica", "movimiento histórico", "generación"; "periodo", "época", es posible a lo largo de la exposición de la estructuración de las ciencias del espíritu.

[12] Para más detalles: *Introducción a las ciencias del espíritu,* 53 *ss.*

PLAN PARA CONTINUAR LA ESTRUCTURACIÓN DEL MUNDO HISTÓRICO

PRIMERA PARTE: VIVENCIA, EXPRESIÓN Y COMPRENSIÓN

I
LA VIVENCIA Y LA AUTOBIOGRAFÍA

1. *Objetivo de una crítica de la razón histórica*

LA CONEXIÓN del mundo espiritual surge en el sujeto y el movimiento del espíritu hasta la determinación de la conexión significativa de este mundo es lo que enlaza entre sí los diversos procesos lógicos. Así, por una parte, este mundo espiritual es la creación del sujeto captador, pero, por otra, el movimiento del espíritu se encamina a alcanzar un saber objetivo de aquél. Abordamos, pues, el problema de cómo la estructuración del mundo espiritual en el sujeto hace posible un saber de la realidad espiritual. Con anterioridad he designado a esta tarea como crítica de la razón histórica. Tarea que es resoluble únicamente si se separan las diversas actividades que cooperan a la creación de esta conexión para poder señalar la parte que corresponde a cada una en la estructuración del curso histórico en el mundo espiritual y en el descubrimiento de su sistemática. El curso tiene que mostrarnos en qué medida pueden resolverse las dificultades contenidas en la dependencia recíproca de las verdades. Derivará poco a poco de la experiencia el principio real de la captación científico-espiritual. La comprensión es un encontrarse del yo en el tú; el espíritu se encuentra a sí mismo en etapas cada vez más altas de conexión; esta identidad del espíritu en el yo, en el tú, en cada sujeto de una comunidad, en cada sistema cultural, finalmente, en la totalidad del espíritu y de la historia universal, hace posible la cooperación de las diversas aportaciones en las ciencias del espíritu. El sujeto del saber es una misma cosa con su objeto y éste es el mismo en todas las etapas de su objetivación. Si mediante este método se conoce la objetividad del mundo espiritual creado en el sujeto nace la cuestión de en qué grado puede contribuir esto a la solución del problema del conocimiento en general. Kant partió de los fundamentos que para el tratamiento del problema del conocimiento residen en la lógica formal y en la matemática. La lógica formal de la época de Kant veía en las últimas abstracciones lógicas, en las leyes del pensamiento y en sus formas, el último fundamento lógico para la legitimidad de todas las proposiciones científicas. Las leyes y las formas del pensamiento,

especialmente el juicio, en el que se ofrecían las categorías, contenían las condiciones para el conocimiento. Amplió estas condiciones con aquellas otras que, según él, hacían posible la matemática. La grandeza de su aportación reside en el análisis completo del saber matemático y científico-natural. Pero la cuestión es si resulta posible una teoría del conocimiento de la historia, que él no ofreció, dentro del marco de sus conceptos.

2. *Percatación, realidad: tiempo*

Presupongo lo dicho antes acerca de la vida y de la vivencia. La tarea consiste ahora en mostrar la realidad de aquello que es captado en la vivencia, y como se trata del valor objetivo de las categorías del mundo espiritual, que surgen de la vivencia, anticipo una observación acerca del sentido en que empleo la expresión categoría. En los predicados que aplicamos a los objetos se contienen modos de captación. A los conceptos que designan tales modos los llamo yo categorías. Cada uno de estos modos comprende una regla de relación. Las categorías constituyen en sí conexiones sistemáticas, y las categorías supremas señalan los puntos de vista supremos de captación de la realidad. Cada una de tales categorías designa, por lo tanto, un mundo propio de predicados. Las categorías formales son formas enunciativas sobre toda la realidad. Entre las categorías reales tenemos también esas que tienen su origen en la captación del mundo espiritual si bien encuentran, adaptadas, aplicación a toda la realidad. En la vivencia surgen predicados generales de la conexión vivencial de un individuo determinado; al aplicarse en el comprender a las objetivaciones de la vida y a todos los sujetos de predicación científico-espiritual, se amplía el círculo de su validez, hasta que se ve que, en todas partes donde se da vida espiritual, le corresponden un nexo efectivo, fuerza, valor, etc. Así reciben estos predicados generales la dignidad de categorías del mundo espiritual.

En la vida tenemos, como su primera determinación categorial, fundamentadora para todas las demás, la temporalidad. Ésta asoma ya en la expresión "curso de la vida". El tiempo se nos da mediante la unidad abarcadora de nuestra conciencia. A la vida y a los objetos exteriores que se presentan en ella le son comunes las relaciones de coetaneidad, sucesión, distancia temporal, duración, cambio. De ellas se han desarrollado, sobre la base de la ciencia natural matemática, las relaciones abstractas que Kant ha puesto como base a su teoría del fenomenismo del tiempo.

Este marco de relaciones abarca pero no agota la "vivencia" del tiempo, en la cual se "cumple", por fin, su concepto. En esta vivencia el tiempo se experimenta como el avance incesante del presente, en el cual lo presente se está haciendo constantemente pasado y lo futuro presente. Presente es la concreción de un momento del tiempo con realidad, es vivencia en oposición al recuerdo o las representaciones de futuro que aparecen en el desear, esperar, temer, querer. Esta concreción con realidad o "presente" se da constantemente, mientras que lo que hace el contenido de la vivencia cambia sin

cesar. Las representaciones en que apresamos el pasado y el futuro se hallan presentes solamente para el que vive en la actualidad. El presente está siempre ahí, y sólo "está ahí" lo que transcurre en él. La nave de nuestra vida es llevada por una corriente progresiva, y el presente se halla allí donde estamos sobre las ondas, donde sufrimos, recordamos o esperamos, en una palabra, allí donde vivimos en la plenitud de nuestra realidad. Pero sin cesar nos alejamos en la corriente, y en el mismo momento en que lo futuro se convierte en presente ya éste se sumerge en el pasado. Así tenemos que las partes del tiempo concreto no solamente se diferencian cualitativamente entre sí sino que, cuando miramos retrospectivamente desde el presente al pasado y prospectivamente hacia el futuro, cada parte del río del tiempo posee un carácter distinto, independientemente de aquello que se presenta en ella. Retrospectivamente, la serie de las imágenes del recuerdo escalonadas según el valor de conciencia y el grado de participación sentimental: así como una serie de casas o de árboles se pierde y se empequeñece en la lejanía, así se escalona en esta línea del recuerdo el grado de frescor del recuerdo, hasta que las imágenes se pierden en la oscuridad del horizonte. Y cuantos más miembros se interfieren hacia adelante, entre el presente colmado y un momento del futuro, ya sean estados anímicos, sucesos exteriores, medios, fines, tanto más se amontonan las posibilidades del curso, tanto más incierta y nebulosa será la imagen de ese futuro. Cuando miramos al pasado nos comportamos pasivamente; se halla invariable; es inútil que el hombre, aguijoneado por el recuerdo, se pierda en sueños acerca de que pudo haber sido de otra manera. Pero nuestro comportamiento con respecto al futuro es activo y libre. Aquí, junto a la categoría de realidad, que emerge en el presente, surge la de posibilidad. Nos sentimos en posesión de infinitas posibilidades. Así, esta vivencia del tiempo determina, en todas direcciones, el contenido de nuestra vida. Por eso no tiene ningún sentido en las ciencias del espíritu la teoría de la mera idealidad del tiempo. Porque tal cosa querría decir que, detrás de la vida misma —con su asomarse a lo pasado, dependiente del curso del tiempo y de la temporalidad, con su enfrentarse activo y libre al futuro, con todas las desesperaciones en torno a sus fatalidades, con todos los afanes, los trabajos, los fines, que se proyectan hacia adelante, con toda la plasmación y el desarrollo que abarca el curso temporal de la vida— no habría como condición más que el reino de sombras de la intemporalidad, algo que no es vivido. Pero en esta vida nuestra se halla la realidad que estudian las ciencias del espíritu.

Las antinomias que el pensamiento encuentra en la vivencia del tiempo surgen de su impenetrabilidad para el conocimiento. La parte más pequeña del avance del tiempo encierra en sí un transcurso de tiempo. El presente no se da nunca; lo que nosotros vivimos como presente encierra siempre el recuerdo de aquello que acaba de ser presente. La repercusión del pasado como fuerza viva en el presente, su significación para éste, es lo que, entre otros factores, comunica a lo recordado un carácter propio de presencia con el que queda incardinado en el presente. Lo que en el río del tiempo constituye así una unidad en la presencia, porque tiene un significado unitario, es la

unidad más pequeña que nosotros podemos designar como "vivencia". Y también llamamos "vivencia" a toda unidad más amplia de porciones de vida que aparecen enlazadas por un significado común para el curso de la vida, aunque estas partes se hallen separadas entre sí por acontecimientos interruptores.

El vivir es un transcurso en el tiempo en el cual cada estado, antes de que se convierta en objeto distinto, cambia ya, pues el momento siguiente se construye sobre el anterior, y en ese transcurso cada momento —todavía no captado— deviene pasado. Entonces aparece como recuerdo, que ya posee libertad para extenderse. Pero la observación perturba la vivencia. Y así, nada hay más extraño que este tipo de compuesto que conocemos nosotros como "fragmento" del curso de la vida; sólo una cosa sigue siendo firme, que la relación estructural constituye su forma. Y si, con un especial esfuerzo, intentáramos vivir el río heracliteano de la vida, que parece siempre el mismo y no lo es, volveríamos a caer en la ley de la vida misma, según la cual cada momento de ella que es observado, aunque uno refuerce la conciencia de la corriente, es un momento "recordado" y no ya corriente; porque ha sido fijado por la atención, que congela, por deciro así, lo fluido. Así, pues, no podemos captar el ser de esta vida. Lo que el joven de Saís "desvela" es forma y no vida. Esto hay que tener en cuenta para aprehender las categorías que asoman en la vida.

Esta índole de la vida real tiene como consecuencia que el curso del tiempo no sea "vivible" en sentido riguroso. La presencia de lo pasado sustituye a la vivencia inmediata. Al querer observar el tiempo la observación lo perturba, puesto que lo fija mediante la atención; hace parar lo fluido y lo que deviene se hace rígido. Lo que vivimos son ya las modificaciones de aquello que era, y que tienen lugar estas modificaciones de aquello que fue. Pero no vivimos el río mismo. Vivimos "consistencia" cuando volvemos a aquello que acabamos de ver y oír y lo encontramos todavía. Vivimos "cambio" cuando las cualidades singulares se convierten en otras en un complejo; y también cuando nosotros nos dirigimos dentro de nosotros mismos hacia aquello que experimenta duración y cambios, nada se cambia por esto en el percatarse del propio yo. Y no otra cosa ocurre con la introspección…

El curso de la vida se compone de partes, de vivencias que se hallan en una interna conexión entre sí. Toda vivencia singular está referida a un yo, del que es parte; mediante la estructura se enlaza con otras partes en una conexión. En todo lo espiritual encontramos conexión; así, la conexión es una categoría que surge de la vida. Captamos la conexión en virtud de la unidad de la conciencia. Ésta es la condición bajo la que se halla toda captación; pero es claro que, del mero hecho de que a la unidad de la conciencia se le da una pluralidad de vivencias, no habría de seguirse ya la necesidad de una conexión. Sólo porque la vida misma es una conexión estructural en que se encuentran las vivencias, es decir, las relaciones vivibles, se nos da conexión de la vida. Esta conexión es abarcada por una categoría más amplia, que es un tipo de enunciado

acerca de toda realidad: la relación del todo con las partes…

La vida espiritual aparece en el suelo de lo físico; representa la etapa más alta de la evolución en la tierra. Las condiciones de su aparición las estudia la ciencia natural al descubrir en los fenómenos físicos un orden según leyes. Entre los cuerpos que se nos dan fenoménicamente se encuentra el del hombre y con él se enlaza, en un modo que no admite ulterior explicación, la vivencia. Pero con la vivencia penetramos desde el mundo de los fenómenos físicos en el reino de la realidad espiritual. Constituye el objeto de las ciencias del espíritu y la reflexión sobre éstas y su valor cognoscitivo es por completo independiente del estudio de sus condiciones físicas.

En la cooperación de vivencia, comprensión de otras personas, captación histórica de "comunidades" como sujetos de la actuación histórica y, finalmente, del espíritu objetivo, surge el saber acerca del mundo espiritual. La vivencia es el supuesto último de todo esto y por eso nos preguntamos cuál es su aportación.

La vivencia incluye las operaciones elementales del pensamiento. He designado esto como su "intelectualidad". Se presentan con el incremento de conciencia. El cambio de una "realidad" *(Sachverhalt)* interna se convierte así en conciencia de la diferencia. En "aquello" que cambia se capta aislado un hecho. A la "vivencia" se adhieren los juicios sobre "lo vivido" en los cuales esto es objetivado. No es necesario exponer cómo nosotros poseemos nuestro conocimiento de todo hecho espiritual sólo partiendo de la vivencia. Un sentimiento que no ha sido vivido por nosotros no podemos volverlo a encontrar en otro. Pero para la elaboración de las ciencias del espíritu lo decisivo es que atribuimos al sujeto que encierra en la limitación de su cuerpo la posibilidad de vivencias, predicados generales, atributos sacados de nuestra propia vivencia, que contienen los puntos de apoyo para las categorías de las ciencias del espíritu. Vimos surgir las categorías formales de las operaciones mentales elementales. Son conceptos que representan lo captable por estas operaciones. Tales conceptos son unidad, pluralidad, igualdad, diferencia, grado, relación. Son atributos de toda la realidad. Las categorías reales…

3. *La conexión de la vida*

Se hace patente un nuevo rasgo de la vida; se halla condicionado por el carácter mencionado de su temporalidad, pero lo trasciende. Nos comportamos frente a la vida, lo mismo la propia que la ajena, comprendiendo. Y este comportamiento se lleva a cabo con categorías peculiares, extrañas al conocimiento de la naturaleza. Cuando el conocimiento de la naturaleza necesita del concepto de fin para las etapas del mundo orgánico previas a la vida humana, toma esta categoría de la vida humana.

Las categorías formales son expresiones abstractas de los modos lógicos de relación, tales como diferenciar, igualar, captación de grados de diferencia, unir, separar. Son a

modo de un percatarse de grado superior, que no hace sino constatar pero que no construye *a priori*. Aparecen ya en nuestro pensar primario y se hacen valer después en nuestro pensar discursivo, vinculado a signos, pero en una etapa superior. Constituyen las condiciones formales tanto del comprender como del conocer, tanto de las ciencias del espíritu como de las ciencias de la naturaleza.

Pero las categorías reales no son las mismas en las ciencias del espíritu que en las ciencias de la naturaleza. No voy a enredarme en los problemas que se refieren al origen de estas categorías. Ahora se trata nada más que de su validez. Ninguna categoría real, tal como rige en la ciencia natural, puede pretender validez para las ciencias del espíritu. Si el procedimiento que en ellas se expresa abstractamente es transferido a las ciencias del espíritu, surgen entonces aquellas extralimitaciones del pensar científico-natural que son tan condenables como lo sería dentro de la ciencia natural la interpolación de conexiones espirituales en la naturaleza, que es de lo que adolecen la filosofía natural de Schelling y la de Hegel. En el mundo histórico no existe ninguna causalidad científico-natural porque causa, en el sentido de esta causalidad, implica que provoque efectos necesariamente, con arreglos a leyes; la historia sabe únicamente de relaciones de hacer y padecer, de acción y reacción.

Y es indiferente el modo como una futura ciencia de la naturaleza elabore en nuevos conceptos el concepto de sustancias como soportes de los fenómenos o el de fuerzas como agentes de los mismos, pues todas estas formaciones conceptuales del conocimiento científico-natural carecen de significación para las ciencias del espíritu. Los sujetos de los enunciados acerca del mundo histórico, desde el curso de vida individual hasta el de la humanidad, señalan únicamente un modo determinado de conexión, demarcado de alguna manera. Y si la categoría formal de la relación del todo con la parte es común a esta conexión y a la del espacio, a la del tiempo, a los seres organizados, en el dominio de las ciencias del espíritu es cuando recibe su sentido peculiar del ser de la vida y del método de comprensión que le corresponde: el de una conexión en la que se hallan unidas las partes. Y en este punto, a tenor del carácter de la evolución de la realidad que cae bajo nuestra experiencia, la vida orgánica habrá de ser considerada como un eslabón entre la naturaleza inorgánica y el mundo histórico, por lo tanto, como una etapa previa de este último.

Pero ¿cuál es este sentido peculiar a cuyo tenor las partes de la vida humana se hallan enlazadas en un todo? ¿Cuáles son las categorías mediante las cuales dominamos este todo, comprendiéndolo?

Considero las autobiografías, que representan la expresión más directa de la autognosis de la vida. Agustín, Rousseau, Goethe, nos muestran sus formas históricas típicas. ¿Cómo captan estos escritores la conexión de las diversas partes del curso de su propia vida? San Agustín se halla orientado por completo a la conexión de su existencia con Dios. Su obra es, al mismo tiempo, meditación religiosa, oración y relato. Este relato tiene como meta el acontecimiento de su conversión, y todo hecho anterior no es más

que una etapa en el camino a esta meta, en la cual se cumple la intención de la Providencia con este hombre. Ninguna satisfacción sensual, ningún encanto filosófico, ninguna alegría del retórico por el brillo del discurso y ninguna circunstancia de la vida tiene para él un valor propio. En todo ello siente el contenido positivo de la vida en rara mezcla con el anhelo por aquella relación trascendente; todas eran cosas pasajeras, y únicamente con la conversión surge una relación eterna y sin dolor. Así se lleva a cabo la comprensión de su vida en la relación de sus partes con la realización de un valor absoluto, de un bien supremo incondicionado, y de esta relación surge la mirada retrospectiva de la conciencia acerca de la significación de todo momento anterior de la vida. No encuentra en ella desarrollo sino preparación a la desviación de todo contenido perecedero. Rousseau. Su relación con su vida puede ser captada en las *Confesiones* únicamente con las mismas categorías de significado, valor, sentido, fin. Toda Francia estaba llena de rumores acerca de su matrimonio, acerca de su pasado. En terrible soledad considera la infatigable acción de sus enemigos contra él y se hace misántropo hasta la manía persecutoria. Cuando bucea en sus recuerdos se ve expulsado del riguroso orden calvinista de su casa, empujado luego, desde una oscura vida de aventurero, hacia la corroboración de su grandeza, que en él vivía, en un camino salpicado de todas las basuras de la calle, obligado a todos los oficios, indefenso ante el poder del mundo distinguido y de los espíritus refinados. Pero después de todo lo que hizo y padeció y de todo lo que se había corrompido en él, se sintió como un alma noble, que siente con la humanidad, en lo que coincidía con el ideal de su tiempo. Esto era lo que quería mostrar al mundo: quería hacer valer el derecho de su propia existencia espiritual al mostrarla tal como era. También en este caso vemos que se interpreta el curso de los sucesos exteriores de una vida. Se busca una conexión que no consiste en la mera relación de causa y efecto. Si la queremos expresar no podemos menos de acudir a palabras como valor, fin, sentido, significado. Si miramos más de cerca veremos que la interpretación se lleva a cabo en una trama especial de estas categorías. Rousseau quiere imponer ante todo el derecho de su existencia individual. Tenemos aquí una nueva visión de infinitas posibilidades para la realización de los valores de la vida. A partir de esta visión se establece la relación de las categorías con las cuales se comprenderá la vida. Y, por último, Goethe. En *Poesía y verdad* un hombre se comporta histórico-universalmente con su propia existencia. Se ve a sí mismo en conexión con el movimiento literario de su época. Posee el sentimiento sereno, soberbio, de su posición en la misma. Por eso, al anciano que mira hacia atrás en su vida, cada momento de su existencia le es doblemente significativo: como gozada plenitud vital y como fuerza que actúa en la conexión de la vida. Siente cada momento del presente, ya sea en Leipzig, en Estrasburgo, en Francfort, como colmado y determinado por el pasado, como extendiéndose para plasmar el futuro, es decir, como desarrollo. Vemos con más hondura las relaciones que existen entre las categorías como instrumentos para la captación de la vida. El sentido de la vida se halla en la plasmación, en el desarrollo; desde esta perspectiva se determina en modo peculiar

la significación de cada momento de ella; es, al mismo tiempo, vivido valor peculiar del "momento" y de su fuerza efectiva.

Cada vida tiene su sentido propio. Radica en una conexión significativa en la que todo "presente" recordable posee un valor peculiar y, sin embargo, en la conexión del recuerdo guarda una relación con el sentido del todo. Este sentido de la existencia individual es del todo singular, irreductible al conocimiento y, sin embargo, representa, a su manera, como la mónada de Leibniz, el universo histórico.

4. *La autobiografía*

La autobiografía es la forma suprema y más instructiva en que se nos da la comprensión de la vida. En ella el curso de una vida es lo exterior, la manifestación sensible a partir de la cual la comprensión trata de penetrar en aquello que ha provocado este curso de vida dentro de un determinado medio. Y, ciertamente, quien comprende este curso de vida es idéntico con aquel que lo ha producido. De aquí resulta una intimidad especial del comprender. El mismo hombre que busca la conexión en la historia de su vida ha formado ya —en todo eso que él ha sentido como valor en su vida, que ha realizado como su fin, que ha trazado como su plan, que ha captado retrospectivamente como su desarrollo, prospectivamente como moldeamiento de su vida y su valor supremo— una conexión de su vida desde diferentes puntos de vista, conexión que ahora se trata de expresar. En el recuerdo ha destacado aquellos momentos de su vida que experimentó como significantes mientras que el resto lo dejó hundir en el olvido. Las equivocaciones del momento acerca de su importancia le han sido rectificadas por el futuro. Tenemos, pues, así que las tareas más inmediatas para la captación y exposición de la conexión histórica están ya a mitad resueltas por la vida misma. Las unidades se han formado en las concepciones de vivencias en las que lo presente y lo pasado se mantienen juntos por su significado común. De entre estas vivencias, se han conservado en el recuerdo aquellas que por sí mismas y en la conexión de la vida poseen una dignidad especial y han sido apartadas del río interminable de lo acontecido y olvidado; y en la vida misma se ha constituido una conexión, desde distintas sedes suyas, en desplazamiento constante. Podemos decir, pues, que la vida misma ha hecho el trabajo de la exposición histórica. Unidades se hallan formadas como vivencias; de la variedad sin fin e innumerable se ha preparado una selección de aquello que es digno de ser recordado, expuesto. Y entre estos miembros se ha visto una conexión que ya no puede ser una simple copia del curso real de la vida de tantos años, y que tampoco pretende serlo, pues se trata de un comprender que expresa aquello que una vida individual sabe acerca de su conexión.

Y en este punto nos acercamos a las raíces de toda captación histórica. La autobiografía no es más que la expresión literaria de la autognosis del hombre acerca del curso de su vida. Pero semejante autognosis se repite en algún grado en todo individuo.

Se halla siempre presente, se expresa siempre en nuevas formas. Lo mismo en los versos de Solón que en las reflexiones de los filósofos estoicos, en las meditaciones de los santos y en la filosofía de la vida de la época moderna. Sólo ella hace posible la visión histórica. El poder y amplitud de la propia vida, la energía de reflexión sobre la misma, constituye la base de la mirada histórica. Es la única que hace posible inyectar una segunda vida a las sombras exangües del pasado. Su unión con una necesidad sin límites de entregarse a la existencia ajena, de perder su propio yo en ella, constituye al gran historiador.

¿Qué es lo que en la consideración del curso de la propia vida constituye la conexión mediante la cual trabamos sus partes singulares en un todo, en el que la vida llega a ser comprendida? A las categorías generales del pensar se añaden, en la comprensión de la vida, las de valor, fin y significado. Bajo ellas están los conceptos abarcadores tales como moldeamiento y desarrollo de la vida. La diversidad de estas categorías se halla condicionada, en primer lugar, por el punto de vista desde el cual se capta el curso de la vida en el tiempo.

Al volvernos hacia el recuerdo captamos la conexión de los eslabones transcurridos del curso de la vida bajo la categoría de su significado. Cuando vivimos en el presente, henchido de realidad, experimentamos en el sentimiento su valor positivo o negativo, y cuando nos encaramos con el futuro surge de esta actitud la categoría de fin. Interpretamos la vida como la realización de un fin supremo al que se subordinan todos los fines particulares, como la realización de un bien sumo. Ninguna de estas categorías puede ser subordinada a la otra, puesto que cada una de ellas hace accesible la comprensión de la vida en su totalidad desde un punto de vista diferente. Son, pues, incomparables.

Podemos, sin embargo, percibir una diferencia en su relación con la comprensión del curso de la vida. Los valores "propios" que sólo en la vivencia del presente pueden experimentarse constituyen lo primariamente experimentable, pero coexisten dispersos, pues cada uno de ellos surge en la relación del sujeto con un objeto que le está presente. (Por el contrario, cuando nos proponemos un fin nos comportamos con respecto a una representación objetiva que ha de ser realizada.) Así surgen los valores propios del presente vivido, separados unos de otros; sólo se los puede comparar entre sí, estimar. Lo que suele designarse, por lo demás, como valor, señala tan sólo relaciones con los valores propios. Si atribuimos un valor "objetivo" a un objeto, esto quiere decir que en su realidad son vivibles valores diferentes. Si le atribuimos un valor útil, con esto designamos que es capaz de hacer posible la presencia de un valor en un punto ulterior del curso temporal. Todas éstas son relaciones puramente lógicas, en las que puede entrar el valor vivido en el presente. Desde el punto de vista del valor la vida aparece como un cúmulo infinito de valores de existencia negativos y positivos. Viene a ser como un caos de armonías y disonancias. Cada una de éstas constituye una figura tonal que llena un presente, pero entre sí no guardan ninguna relación musical. La categoría de fin o de bien, que capta la vida desde el punto de vista de su dirección al futuro, presupone

la categoría de valor. Y desde ella tampoco puede establecerse la conexión de la vida, porque las relaciones de los fines entre sí son tan sólo las de posibilidad, elección, subordinación. Sólo la categoría de significado supera la mera coexistencia, la mera subordinación de las partes de la vida. Y así como la historia es recuerdo y al recuerdo corresponde la categoría de significado, tenemos que ésta representa la categoría peculiarísima del pensamiento histórico. Habrá, pues, que considerarla en su desarrollo gradual.[*1]

SUPLEMENTO A 3: CONEXIÓN DE LA VIDA

En conexión con las categorías del hacer y del padecer tenemos la de fuerza. Como vimos, el hacer y el padecer constituyen el fundamento del principio de causalidad en las ciencias de la naturaleza. En rigurosa. (Véase *Introducción a las ciencias del espíritu,* 398 *ss.*) La mecánica es donde este principio ha sido desarrollado en su forma. "Fuerza" es en las ciencias naturales un concepto hipotético. Si se acepta su validez, queda determinado por el principio de causalidad. En las ciencias del espíritu es la expresión categorial de algo vivible. Surge cuando nos encaramos con el futuro, lo cual ocurre de los modos más diversos. Al soñar con la felicidad venidera, al jugar la fantasía con posibilidades, en la preocupación y en el temor. Pero apretemos esta expansión ociosa de nuestra existencia, y veremos que en medio de tales posibilidades nos decidimos a la realización de una de entre ellas. La representación de fin que ahora se produce contiene algo nuevo, que no se hallaba presente en el círculo de las realidades y que debe penetrar en ellas; de lo que se trata —con independencia de cualquier teoría acerca de la voluntad —es de una tensión, que el psicólogo puede interpretar psicológicamente, de una dirección hacia una meta, del nacimiento de una "intención" a realizar algo, que no ha sido realidad todavía, elección entre posibilidades e intención de realizar una representación concreta de una meta, elección de los medios para llegar a ella y la llegada misma. En la medida en que la conexión de vida ejecuta esto la designamos como fuerza.

¡Concepto decisivo para las ciencias del espíritu! Dentro de su ámbito, tenemos que habérnoslas siempre con un todo, con una conexión. Esto supone, naturalmente, una existencia de estados, pero en cuanto la historia trata de comprender y expresar los cambios tiene que acudir a conceptos que expresan las energías, las direcciones dinámicas, las transformaciones de las fuerzas históricas. A medida que los conceptos históricos adopten este carácter tanto mejor podrán expresar la naturaleza de su objeto. Lo que, en la fijación del objeto en el concepto, le presta el carácter de una validez intemporal es cosa de su forma lógica. Pero de lo que se trata es de formar conceptos que expresen la libertad de la historia y de la vida. Dice Hobbes con frecuencia que la vida es movimiento constante. Leibniz, Wolff, nos dicen que la felicidad tanto del individuo como de las comunidades reside en la conciencia del progreso.

Todas estas categorías de la vida y de la historia son formas predicativas que logran

—aunque no todavía en enunciados sobre lo vivible, sí en su desarrollo mediante otras operaciones— una aplicación general en el campo de las ciencias del espíritu. Proceden de la vivencia misma. No constituyen moldeamientos exteriores de la misma sino que se expresan en ellas las formas estructurales de la vida misma en su curso temporal sobre la base de las operaciones formales que se fundan en la unidad de la conciencia. ¿Y quién es el sujeto de estas categorías dentro de la esfera de las vivencias? En primer lugar, el curso de vida que se desarrolla en un cuerpo y que se distingue como un yo, en las relaciones de intención y de impedimento, de presión del mundo exterior, de lo de fuera, lo no vivible, lo extraño. Pero sus determinaciones más concretas las recibe con las predicaciones señaladas, y así todos nuestros juicios se hallan en la esfera de la vivencia en cuanto tienen su objeto en el curso de la vida y, correspondiendo a la naturaleza de la predicación, expresan predicados de este curso de la vida, en primer lugar, sólo predicados sobre esta conexión vital determinada. Reciben el carácter de lo común y general porque tienen como trasfondo el espíritu objetivo y como correlato constante la captación de otras personas.

La comprensión del curso de la vida propia se lleva a cabo con un último grupo de categorías que se diferencian esencialmente de las indicadas hasta ahora. Éstas mantienen relaciones de afinidad con las del conocimiento natural, mientras que ahora nos encontramos con unas categorías que no tienen comparación con las del conocimiento natural.

La captación e interpretación de la propia vida recorre una larga serie de etapas; la explicación más completa está representada por la autobiografía. En ella el yo capta su propio curso de vida de suerte que cobra conciencia del sustrato humano, de las relaciones históricas en que se halla entreverado. Por eso la autobiografía puede ensancharse hasta formar un cuadro histórico; y lo que le pone límites y, al mismo tiempo, le otorga su significación, es que está sostenida por la vivencia y hace comprensible, desde esta hondura, el propio yo y sus relaciones con el mundo. El percatarse un hombre de sí mismo sigue siendo lo fundamental y decisivo.

II
LA COMPRENSIÓN DE OTRAS PERSONAS Y DE SUS MANIFESTACIONES DE VIDA

La comprensión e interpretación es el método que llena el ámbito de las ciencias del espíritu. Todas las funciones se concentran en ellas. Contienen todas las verdades científico-espirituales. En cada punto la comprensión abre un mundo.

Sobre la base de la vivencia y de la comprensión de uno mismo y en acción recíproca constante entre las dos se constituye la comprensión de las ajenas manifestaciones de

vida y de otras personas. Tampoco se trata ahora de una construcción lógica o de un análisis psicológico, sino de un análisis con vistas a la teoría del saber. Se trata de fijar la contribución de la comprensión de otros al saber histórico.

1. *Las manifestaciones de vida*

Lo dado en este caso son manifestaciones de vida. Se presentan en el mundo sensible, pero son expresión de algo espiritual y así nos hacen posible su conocimiento. Entiendo por "manifestaciones de vida" no sólo las expresiones que signifiquen algo, sino también aquellas que, sin tal propósito, nos hacen comprensible algo espiritual por ser su expresión.

El modo y la contribución del comprender es diferente según las clases de manifestaciones de vida.

La primera de estas clases la constituyen conceptos, juicios, mayores formaciones mentales. Como elementos componentes de la ciencia poseen, desprendidos de la vivencia en que aparecen, un carácter fundamental común por su adecuación a la norma lógica. Este carácter no es otro que el de su identidad, con independencia del lugar que ocupan en la conexión mental en que aparecen. El juicio expresa la validez de un contenido mental con independencia de los cambios en su aparición, de la diversidad de tiempos o de personas. En esto precisamente reside el sentido del principio de identidad. Así el juicio es el mismo en quien lo expresa y en quien lo entiende; marcha como transportado, sin variación ninguna, de la posesión de quien lo expresa a la posesión de quien lo comprende. Esto determina el carácter específico de la comprensión en toda conexión mental lógica perfecta. La comprensión se encamina aquí al puro contenido mental y éste permanece igual en toda conexión, y por eso la comprensión en este caso es más completa que cuando se refiere a cualquier otra manifestación de la vida. Pero, a quien comprende, nada le dice acerca de sus relaciones con el trasfondo oscuro y la plenitud de la vida anímica. No tiene lugar ninguna alusión a las particularidades de la vida de donde ha surgido y, precisamente por este su carácter específico, la comprensión en este caso no contiene ninguna exigencia para retrotraernos a la conexión anímica.

Otra clase de manifestaciones de vida está constituida por las acciones. Una acción no surge de la intención de comunicación. Pero, por la relación en que se halla con un fin, éste se nos da en la acción. La relación de la acción con lo espiritual, que en ella se expresa de este modo, es regular, y permite posiciones probables acerca de ella. Pero es absolutamente necesario separar la situación de la vida anímica, condicionada por las circunstancias, que motiva la acción y cuya expresión es ésta, de la conexión de vida misma en que esta situación se funda. Mediante el poder de un móvil decisivo la acción entra en la unilateralidad desde el pleno de la vida. Por muy sopesada que haya sido, no expresa más que una parte de nuestro ser. Posibilidades que residen en este ser son

aniquiladas por ella. Por eso la acción parece que se emancipa del trasfondo de la conexión vital. Y sin la explicación de cómo se enlazan en ella las circunstancias, el fin, los medios y la conexión de vida, no permite una determinación completa del interior de donde ha surgido.

Cosa muy distinta es la "expresión de la vivencia". Entre ella, la vida de donde surge y la comprensión que opera existe una relación especial. La expresión puede contener conexión anímica en mayor grado de lo que podría alcanzar la introspección. Pues la saca de profundidades adonde no llega la conciencia. Pero también es propio de la expresión de la vivencia que la relación entre ella y lo espiritual que expresa sólo muy por término medio puede ser puesta como base a la comprensión. No cae bajo los juicios de verdad o error sino bajo los de veracidad o falsedad. Porque la simulación, la mentira, el engaño rompen la relación entre la expresión y lo espiritual expresado.

Pero tenemos una diferencia importante y en ella descansa la significación mayor que puede alcanzar la expresión de la vivencia en las ciencias del espíritu. Lo que surge de la vida diaria se halla bajo el poder de sus intereses. Lo que se va derramando continuamente en el pasado se halla también determinado en su interpretación por la hora. Hay algo terrible en esto de que, en la lucha de los intereses prácticos, cualquier expresión nos puede engañar y hasta nuestra propia interpretación cambia por el cambio de nuestra postura. Pero cuando, como ocurre en las grandes obras, lo espiritual se emancipa de su creador, el poeta, el artista, el escritor, entramos en un dominio en que se acaba el engaño. Ninguna obra de arte verdaderamente grande puede, a tenor de la relación que aquí impera, y que más tarde desarrollaremos, simularnos un contenido espiritual extraño a su autor y hasta nada pretende decirnos de su autor. Verdadera en sí, se halla fijada, duradera, visible, y así es posible una comprensión artística segura de la misma. Tenemos, pues, que en las fronteras entre el saber y el hacer se extiende un círculo en el que la vida se nos revela en unas profundidades que no son accesibles a la observación, a la reflexión ni a la teoría.

2. *Las formas elementales del comprender*

La comprensión surge primeramente dentro del círculo de intereses de la vida práctica. En ella las personas se hallan abocadas al intercambio. Se tienen que entender, una tiene que saber lo que la otra quiere. Así surgen las formas elementales de la comprensión. Son como las letras cuya composición hará posible sus formas superiores. Entre estas formas elementales considero, por ejemplo, la interpretación de una simple manifestación de vida. Lógicamente puede ser expresada por una conclusión de analogía. Esta conclusión es facilitada por la relación regular entre la manifestación de vida y lo que en ella se expresa. Y, ciertamente, en cada una de las clases indicadas la manifestación de vida singular es capaz de semejante interpretación. Una serie de letras componiendo

palabras que, a su vez, componen una frase, es la expresión de un juicio. Un gesto nos expresa alegría o dolor. Los actos elementales con los que se componen las acciones conexas tales como quitar un objeto, dejar caer un martillo, serrar una madera, señalan la presencia de un fin. En esta comprensión elemental no tiene lugar una reversión a toda la conexión de vida que constituye el sujeto permanente de las manifestaciones de vida. Y tampoco sabemos de una conclusión en que tuviera lugar.

La relación fundamental en que descansa el proceso de la comprensión elemental es la de la expresión con aquello que expresa. La comprensión elemental no es una conclusión del efecto a la causa. Tampoco podemos considerarla, con más finura, como un método que del efecto dado nos lleva a un trozo cualquiera de conexión vital, que haría posible el efecto. Ciertamente, esta última relación se da en la situación real, y por eso el tránsito es muy fácil, pero no necesita que se presente.

Y lo que así está referido recíprocamente se halla enlazado en forma peculiar. Se hace valer en la forma más elemental la relación entre manifestación de vida y lo espiritual que rige en todo comprender y según la cual esas manifestaciones tienen su meta en lo espiritual expresado y, sin embargo, las manifestaciones que se presentan en el mundo sensible no se pierden en lo espiritual. El hecho de que la gesticulación, por ejemplo, y el susto, no son algo meramente coexistente sino que constituyen una unidad, se funda en esta relación fundamental de la expresión con lo espiritual. Pero aquí se presenta el carácter específico de todas las reformas elementales del comprender de que se hablará ahora.

3. *El espiritu objetivo y la comprensión elemental*

He expuesto la significación que corresponde al espíritu objetivo para la posibilidad del conocimiento científico-espiritual. Entiendo por espíritu objetivo las formas diversas en las que la "comunidad" que existe entre los individuos se ha objetivado en el mundo sensible. En este espíritu objetivo el pasado es para nosotros presente permanente. Su ámbito alcanza desde el estilo de la vida, desde las formas del trato hasta las conexiones de fines que la sociedad ha establecido, las costumbres, el derecho, el Estado, la religión, el arte, las ciencias y la filosofía. Porque también la obra del genio representa una comunidad de ideas, de vida anímica, de ideal en una época y en un contorno. De este mundo del espíritu objetivo recibe nuestro propio yo su alimento desde su niñez. Representa también el "medio" en el que se lleva a cabo la comprensión de otras personas y de sus manifestaciones de vida. Porque todo aquello donde el espíritu se ha objetivado contiene algo común al yo y al tú. Todo lugar ornado de árboles, todo local con asientos ordenados es para nosotros algo comprensible desde niños, porque la adopción de fines, el ordenar, el valorar humanos, como algo común, ha asignado su lugar y su misión a esos objetos. El niño crece dentro del orden y costumbres de su

familia, costumbres y orden en los que participa con los otros miembros, y las indicaciones de su madre son entendidas por él en esta conexión. Antes de aprender a hablar, está ya inmerso en un medio de "comunidades". Y aprende a comprender los ademanes y los gestos, los movimientos y las llamadas, las palabras y las frases, porque tropieza con ellos como idénticos y guardando la misma relación con aquello que significan y expresan. Así se orienta el individuo en el mundo del espíritu objetivo.

De aquí surge una consecuencia importante para el proceso del comprender. La manifestación de vida que el individuo capta no se le presenta, por lo general, como única, sino que va llena, al mismo tiempo, de un saber acerca de lo común y de una relación, por ella albergada, con algo interno.

Esta acomodación de la manifestación de vida singular en algo común es facilitada porque el espíritu objetivo contiene en sí un orden articulado. Abarca diversos nexos homogéneos tales como el derecho o la religión, y éstos poseen una estructura regular y firme. Así, en el derecho civil los imperativos expresados en los artículos de la ley que tratan de asegurar el grado posible de perfección a la realización de una relación de vida se hallan unidos con un orden procesal, con tribunales y con dispositivos encaminados a la ejecución de sus resoluciones. Dentro de una conexión semejante existe una diversidad de diferencias típicas. Las diferentes manifestaciones de la vida singulares con que tropieza el sujeto de la comprensión pueden ser consideradas como pertenecientes a una esfera de "comunidad", a un tipo. Y así, a tenor de la relación entre la manifestación de vida y lo espiritual, que se da dentro de esta "comunidad", tenemos que lo espiritual propio de la manifestación de vida se completa por su ordenamiento en algo común. Una frase es comprensible por la "comunidad" que existe en una comunidad lingüística en lo que se refiere al significado de las palabras y a las formas de flexión así como al sentido de la articulación sintáctica. El orden de conducta fijado en un determinado círculo cultural hace posible que las palabras de salutación o de respeto, en su gradación diversa, señalen una determinada actitud espiritual respecto a otras personas y que sean comprendidas de este modo. La artesanía cuenta en los diversos países con un determinado procedimiento y con instrumentos determinados para la realización de un fin y, por ellos, se nos hace comprensible este fin cuando el artesano utiliza el martillo o la sierra. En general, se establece la relación entre la manifestación de la vida y lo espiritual mediante un ordenamiento en algo común. Y así se explica por qué este ordenamiento o acomodación se halla presente en la captación de cada manifestación de vida y por qué, sin necesidad de ninguna conclusión consciente, ambos miembros de la comprensión se hallan fundidos en unidad en virtud de la relación entre la expresión y lo expresado.

Si buscamos una construcción lógica para la comprensión elemental, resulta que de la "comunidad" en que se nos da una conexión entre "expresión" y "expresado" se deduce esta conexión para el caso particular; en virtud de esta "comunidad" se predica de la manifestación de vida que constituye la "expresión" de algo espiritual. Se da, por lo tanto, una conclusión por analogía, en la cual se predica con probabilidad del sujeto por

medio de la serie limitada de casos contenidos en la "comunidad".

La teoría aquí expuesta acerca de la diferencia entre las formas elementales y superiores del comprender justifica la separación tradicional entre la interpretación pragmática y la histórica ya que reporta esa separación a una relación entre las formas elementales y las superiores que se da en el comprender.

4. *Las formas superiores del comprender*

El tránsito de las formas elementales del comprender a las superiores se inicia ya en aquéllas. Cuanto mayor sea la distancia interior entre una determinada manifestación de vida y el que intenta comprenderla, con tanta mayor frecuencia surgirán incertidumbres. Se intenta vencerlas. Se produce el primer tránsito a formas superiores del comprender por el hecho de que el comprender parte de la conexión "normal" entre la manifestación de vida y lo espiritual que se expresa en ella. Cuando en el resultado del comprender se ofrece una dificultad interna o una contradicción con algo por lo demás conocido, el que comprende es inducido al examen. Recuerda los casos en que no tuvo lugar la relación normal entre "manifestación de vida" e "interior" expresado. Semejante desviación se da ya en aquellos casos en que sustraemos nuestros estados internos, nuestras ideas y nuestros propósitos en la mirada de los importunos, mediante una actitud hermética o mediante el silencio. En estos casos, el observador interpreta falsamente la mera ausencia de una patente manifestación de vida. Pero en no pocos casos tenemos que contar con que existe también la intención de confundirlos. Ademanes, gestos y palabras se hallan en contradicción con lo interno. Así surge, de distintos modos, la tarea de echar mano de otras manifestaciones de vida o de acudir a toda la "conexión de vida" para lograr vencer nuestra duda.

Pero también del trato de la vida práctica surgen exigencias peculiares de juicios sobre el carácter y capacidades de diversas personas. Contamos siempre con interpretaciones de ademanes, gestos, acciones o grupos conexos de tales cosas; semejantes interpretaciones se llevan a cabo por conclusión de analogía, pero nuestra comprensión va más lejos: el trato, la vida social, el oficio y la familia nos ayudan a dirigir nuestra mirada en lo interior de los hombres que nos rodean, para saber hasta qué punto podemos contar con ellos. La relación entre la expresión y lo expresado desemboca ahora en la relación entre la diversidad de las manifestaciones de vida de otra persona y la "conexión interna" que se halla en su base. Esto conduce, además, a tener también en cuenta las circunstancias cambiantes. Nos hallamos en este caso ante una conclusión de tipo inductivo que va desde varias manifestaciones de vida a la totalidad de la conexión de vida. Su supuesto lo constituye el saber acerca de la vida anímica y de sus relaciones con el medio y las circunstancias. Como la serie de las manifestaciones de vida es limitada y la conexión que le sirve de base incierta, el resultado no puede pretender

más que un carácter de probabilidad. Y cuando a base de éste hacemos una deducción acerca de una acción de esa persona en circunstancias nuevas, la conclusión deductiva levantada sobre la idea de una "conexión psíquica" lograda inductivamente no puede pretender más que la mera expectativa o posibilidad. El paso de una conexión psíquica, que no puede arrogarse más que un carácter de probabilidad, a la previsión de cómo ha de actuar ante la presencia de circunstancias nuevas, no puede pretender ninguna seguridad y será mera expectativa. El supuesto de que partimos es capaz siempre de reelaborarse de nuevo, como lo veremos enseguida, pero también nos daremos cuenta de que no puede alcanzar nunca una seguridad completa.

Pero no todas las formas superiores del comprender descansan en la relación fundamental entre lo actuado y lo actuante. Ya vimos cómo semejante supuesto no era cierto tratándose de las formas elementales del comprender, pero también una parte muy importante del comprender superior se basa en la relación entre la expresión y lo expresado. La comprensión de creaciones espirituales se endereza en muchos casos únicamente a la conexión según la cual las partes singulares de una obra, tales como son captadas una después de otra, constituyen un todo. Por lo mismo que el comprender aporta el mayor resultado acerca de nuestro saber sobre el mundo espiritual reviste la mayor importancia que se haga valer esta forma en su autonomía propia. Se representa un drama. No sólo el espectador iletrado vive totalmente en la acción, sin pensar en el autor de la pieza, sino también el literato puede ser arrebatado por completo por lo que pasa en escena. Su comprensión se orienta entonces a la conexión de la acción, a los caracteres de los personajes, a la combinación de los "momentos" que fijan la marcha del destino. Sólo en este caso podrá gozar de la plena realidad del trozo sacado de la vida. Sólo en ese caso se verificará en él un proceso de comprensión y de revivencia tal como el autor quería provocarlo. Y en todo el campo de semejante comprensión de las creaciones artísticas, rige únicamente la relación entre las expresiones y el mundo espiritual expresado en ellas. Sólo cuando el espectador observa cómo aquello que tomó como un retazo de realidad surgió en forma artística y planeada en la cabeza del autor, marcha la comprensión, que se hallaba regida por esta relación de un complejo de manifestaciones de vida con aquello que expresaban, a la comprensión donde rige la relación entre una creación y su creador.

Si resumimos las formas indicadas de la comprensión superior tenemos que su carácter común reside en que hacen comprender la conexión de un todo mediante una conclusión inductiva a base de manifestaciones dadas. Y, en verdad, la relación fundamental que determina la marcha de lo exterior a lo interior es, de modo predominante, la de la expresión y lo expresado o la de lo actuado y lo actuante. El método descansa en la comprensión elemental, que nos hace accesibles los elementos para la reconstrucción. Pero se distingue de la comprensión elemental mediante otro rasgo, que es el que nos hace patente la naturaleza de la comprensión superior.

La comprensión tiene siempre como objeto algo singular. Y en sus formas superiores

concluye, de la recolección inductiva de lo que en una obra o en una vida se da conjuntamente, a la conexión en una obra o en una persona, en una relación de vida. Pero en el análisis de la vivencia y de la comprensión de nosotros mismos hemos encontrado que el individuo posee en el mundo espiritual un valor autónomo, y hasta que es el único valor autónomo que podemos establecer sin duda alguna. Por eso, no sólo nos interesa como un caso de lo general humano sino como un todo individual. Este interés ocupa, en nuestra vida, con independencia de los motivos prácticos que nos fuerzan de continuo a contar con los demás hombres, un espacio considerable, ya sea en formas nobles o innobles, vulgares o frívolas. El secreto de la persona nos incita por sí mismo a nuevos y cada vez más profundos intentos de desciframiento. Y en este afán comprensivo se nos abre el reino de los individuos, que abarca a los hombres y sus creaciones. En esto reside la más auténtica contribución del comprender a las ciencias del espíritu. El espíritu objetivo y la fuerza del individuo determinan conjuntamente el mundo espiritual. Sobre la comprensión de ambos descansa la historia.

Pero nosotros comprendemos los individuos en virtud de su semejanza entre sí, de las "comunidades" que rigen entre ellos. Este proceso presupone la conexión de lo general humano con la individuación que se explaya sobre su base en la diversidad de las existencias espirituales y de este modo resolvemos constantemente en la práctica la tarea de vivir internamente, como si dijésemos, la marcha a la individuación. El material para la solución de este problema lo constituye lo dado singular tal como lo abarca la inducción. Lo dado es algo individual y es considerado así en el proceso. Contiene, por lo tanto, un "momento" que hace posible la captación de la determinación individual del todo. Pero el supuesto de este método va cobrando, mediante la inmersión en lo singular, mediante la comparación de este singular con otros, formas cada vez más desarrolladas y así la tarea de la comprensión nos lleva a honduras cada vez mayores del mundo espiritual. Así como el espíritu objetivo contiene en sí un orden que se halla articulado en tipos, así también en la humanidad se contiene un sistema ordenado que nos lleva de la regularidad y la estructura dentro de lo general humano a tipos en cuya virtud la comprensión capta a los individuos. Si se parte de que los individuos no se distinguen por diferencias cualitativas sino por una, como si dijéramos, acentuación de "momentos" singulares —cualquiera que sea la forma en que se exprese psicológicamente—, entonces tendríamos en ello el principio interno de la individuación. Y si fuera posible que en el acto de la comprensión pudiéramos hacer operar conjuntamente el cambio de la vida anímica y de su situación mediante las circunstancias, como principio exterior de individuación, y la variación debida al diferente énfasis de los "momentos" de la estructura, como principio interior, en ese caso la comprensión de los hombres, de las obras poéticas y literarias supondría un acceso al mayor misterio de la vida. Y así ocurre de hecho. Para entender esto es menester considerar atentamente aquello que en la comprensión no es accesible a ninguna representación mediante fórmulas lógicas, y sabido es que sólo una representación esquemática y simbólica de este tipo puede

ocuparnos aquí.

5. *"Transferir", "reproducir", "revivir"*[*2]

La posición que adopta la comprensión superior frente a su objeto está determinada por su objetivo, consistente en encontrar una conexión de vida en lo dado. Esto es posible únicamente cuando la conexión que se da en el "vivir" propio y que se ha experimentado en innumerables casos se halla siempre presente y dispuesta con todas las posibilidades que alberga. Esta actitud que se da en la tarea del comprender la denominamos "transferencia", ya sea en un hombre o en una obra. Cada verso de un poema vuelve a ser "retransformado" en vida en virtud de la interna conexión dentro de la vivencia de donde surgió el poema. Posibilidades que se hallan en el alma son conjuradas por las palabras exteriores, que han sido captadas gracias a la aportación de la comprensión elemental. El alma recorre los caminos habituales en los que, alguna otra vez, gozó y sufrió, deseó y actuó en situaciones parecidas. Infinitos caminos se abren en el pasado y en las ensoñaciones de futuro; de las palabras leídas brotan rasgos incontables del pensamiento. Ya cuando el poema describe la situación exterior, nos ayuda para que las palabras del poeta provoquen el estado de ánimo correspondiente. También en esto se hace valer la relación citada según la cual las expresiones de la vivencia contienen más de lo que se halla en la conciencia del poeta o del artista, y evocan, por lo tanto, más. Así, pues, cuando en la tarea comprensiva ocurre la presencia de la propia conexión anímica vivida, podemos designar esto como "transferencia" del propio yo a un complejo dado de manifestaciones de vida.

Sobre la base de esta transferencia surge el modo supremo mediante el cual actúa en el comprender la totalidad de la vida anímica, a saber, la "reproducción" o "re-vivencia". La comprensión en sí misma es una operación inversa del curso de efectividad. Una "con-vivencia" completa necesita que la comprensión marche en la línea misma del acontecer. Marcha hacia adelante con el mismo curso de la vida. Así se amplía el proceso de colocarse dentro, el de la transferencia. La "revivencia" es la creación en la línea del acontecer. Así penetramos en la historia de otro tiempo, o en el acontecimiento de un país lejano o en algo que ocurre en el alma de un hombre próximo a nosotros. Se llega a la perfección cuando el suceso ha sido penetrado por la conciencia del poeta, del artista o del historiador y ha sido fijado en una obra en la cual se halla perennemente ante nosotros.

El poema lírico permite así, en la sucesión de sus versos, la revivencia de una conexión vivencial; no la real que incitó al poeta sino aquella que, sobre esta base, el poeta colocó en boca de una persona ideal. La sucesión de escenas en una pieza de teatro permite revivir los episodios del curso de la vida de los personajes. El relato del novelista o del historiador, que persigue el curso histórico, opera en nosotros una

revivencia. Triunfa esta revivencia cuando los fragmentos de un curso se completan de tal modo que creemos tener ante nosotros una continuidad.

¿En qué consiste este revivir? El proceso nos interesa en su contribución, pues no pretendemos ahora su explicación psicológica. Por eso tampoco explicamos la relación de este concepto con el de simpatía y el de endopatía, aunque claramente se ve la conexión en el hecho de que la simpatía refuerza la energía del vivir. Lo que tenemos presente es la importante aportación que supone el revivir en nuestra apropiación del mundo espiritual. Descansa en dos factores. Toda actualización viva de un medio y de una situación exterior provoca en nosotros revivencia. Y la fantasía puede reforzar o debilitar el acento de las actitudes, fuerzas, sentimientos, afanes, ideas contenidas en nuestra propia conexión de vida para de este modo poder revivir la vida anímica ajena. Se levanta el telón. Aparace Ricardo y un alma ágil, al seguir sus palabras, gestos y movimientos, puede revivir algo que se halla fuera de toda posibilidad de su propia vida real. El bosque fantástico en *Como gustéis* nos coloca en un estado de ánimo que nos permite revivir toda clase de excentricidades.

Y en esta revivencia tenemos una parte importante de la adquisición de cosas espirituales que debemos al historiador y al poeta. El curso de la vida verifica en cada hombre una determinación constante dentro de la cual se limitan sus posibilidades. La formación de su ser condiciona a cada uno su desarrollo. En una palabra, experimenta de continuo, ya considere su situación o la forma de su adquirida conexión de vida, que el ámbito de nuevas perspectivas de la vida y de giros internos de la existencia personal es algo limitado. La comprensión le abre un ancho campo de posibilidades, que no están contenidas en la determinación de su vida real. La posibilidad de vivir estados religiosos en mi propia existencia se halla estrechamente limitada, lo mismo para mí que para la mayoría de los hombres actuales. Pero al recorrer yo las cartas y los escritos de Lutero, las noticias de sus coetáneos, los protocolos de las disputas religiosas y de los concilios y su actuación oficial, vivo un proceso religioso de un tal poder eruptivo, de una tal energía, a vida o muerte, que se halla fuera de las posibilidades de vivencia del hombre actual. Pero lo puedo revivir. Me coloco en las circunstancias, y todo en ellas empuja a un desarrollo tan extraordinario del ánimo religioso. Veo en los claustros una técnica del trato con el mundo invisible que coloca la mirada de los monjes en dirección constante hacia las cosas del más allá: las controversias teológicas se convierten en cuestiones de la existencia interior. Veo cómo lo que de este modo se constituye en los claustros se expande por el mundo laico por innumerables canales, púlpito, confesión, enseñanza, obras escritas; y me doy cuenta de cómo los concilios y los movimientos religiosos han extendido por todas partes la doctrina de la Iglesia invisible y del sacerdocio general, y cómo esa doctrina se pone en relación con la liberación de la personalidad en el mundo secular; y cómo lo que se conquistó así en la soledad de la celda, en luchas de la intensidad descrita, se afirma frente a la Iglesia. El cristianismo considerado como una fuerza para plasmar la vida en la familia, en el oficio, en las circunstancias políticas, he

aquí un nuevo poder que viene al encuentro del espíritu de la época en las ciudades y en todas partes donde se realiza un alto trabajo, Hans Sachs, en Durero. Mientras Lutero marcha a la cabeza de este movimiento vivimos su desarrollo a base de una conexión que va de lo general humano a la esfera religiosa y, de ésta, mediante sus determinaciones históricas, hasta su individualidad. Y, así, este proceso nos abre un mundo religioso en Lutero y en los compañeros de la primera época de la Reforma, que ensancha nuestro horizonte en posibilidades de vida humana, que sólo de esta suerte han sido accesibles a nosotros. El hombre agitado por esas posibilidades puede vivir en la imaginación muchas otras existencias. Extrañas bellezas del mundo y otras regiones de la vida, que nunca podrán ser alcanzadas, se hacen patentes ante el limitado por sus circunstancias. Hablando de una manera general podemos decir que el hombre, atado y determinado por la realidad de la vida, es colocado en libertad, no sólo por el arte, como se ha expresado a menudo, sino también por la comprensión de lo histórico. Y esta acción de la Historia, que no ha sido vista por sus más recientes detractores, se ensancha y ahonda a cada nueva etapa de la conciencia histórica.

6. *La interpretación*

¡Con qué claridad vemos en el revivir de lo extraño y lo pasado que la comprensión descansa en una especial genialidad personal! Pero como constituye una tarea importante y duradera como fundamento de la conciencia histórica, esta genialidad personal se convierte en técnica y esta técnica se desarrolla con el desenvolvimiento de la conciencia histórica. Se halla vinculada al hecho de que la comprensión tiene por delante manifestaciones de vida fijadas en perennidad, de suerte que puede volver de continuo a ellas. Denominamos "interpretación" a la comprensión técnica de manifestaciones de vida permanentemente fijadas. Como la vida espiritual encuentra sólo en el lenguaje su expresión perfecta, exhaustiva y que, por lo tanto, hace posible una captación perfecta, así también la interpretación se completa con la de los vestigios de existencia humana que se contienen en las obras escritas. Este arte constituye la base de la filología. Y la disciplina correspondiente se llama *hermenéutica.*

A la interpretación de esos vestigios llegados a nosotros se enlaza, de una manera necesaria e interna, su crítica. Surge de las dificultades que ofrece la interpretación y conduce a la depuración de los textos, y a rechazar interpolaciones, a depurar obras, tradiciones. La interpretación y la crítica han ido desarrollando en el curso histórico nuevos medios para la solución de su tarea, al modo como la investigación científico-natural ha ido afinando la experimentación. Su trasmisión de una generación de filólogos e historiadores a otra descansa, sobre todo, en el contacto personal de los grandes virtuosos y en la tradición de sus aportaciones. Nada hay en el campo de las ciencias que se halle tan personalmente condicionado y vinculado al contacto de las personas como

este arte filológica. Al someterla a reglas, la hermenéutica lo ha hecho en el sentido de una etapa histórica que trataba de llevar a cabo regulaciones en todos los campos, y a esta regulación hermenéutica correspondieron teorías de la creación artística que también la concebían como un hacer sometido a reglas. En el gran periodo en que amanece la conciencia histórica en Alemania, esta regulación hermenéutica fue sustituida por Federico Schlegel, Schleiermacher y Boeckh por una teoría ideal que funda la nueva comprensión más profunda en una intuición de la creación espiritual, tal como fue hecha posible por Fichte y tal como pretendió establecerla Schlegel con su proyecto de una ciencia de la crítica. En esta nueva intuición del crear se inspira la famosa frase de Schleiermacher de que es menester comprender a un autor mejor de lo que él mismo se comprendió. En esta paradoja se encierra, no obstante, una verdad capaz de ser fundada psicológicamente.

En la actualidad, la hermenéutica se presenta en una conexión que señala a las ciencias del espíritu una nueva misión importante. Siempre ha defendido la seguridad del comprender frente al esceptismo histórico y al arbitrio subjetivo. Así, cuando combatió la interpretación alegórica, así cuando, frente al escepticismo del concilio tridentino, justificó la gran doctrina protestante de la comprensibilidad de las Sagradas Escrituras por sí mismas, y, de nuevo, cuando fundamentó teóricamente, frente a todas las dudas, el progreso esperanzado de las ciencias históricas y filológicas con Schlegel, Schleiermacher y Boeckh. En la actualidad la hermenéutica tiene que entrar en relación con la tarea general de la teoría del conocimiento, la de demostrar la posibilidad de un saber acerca de la conexión del mundo histórico y encontrar los medios para su realización. Ya se ha explicado la significación fundamental del comprender; ahora es menester, partiendo de las formas lógicas del comprender, determinar el grado asequible de su validez universal.

El punto de partida para establecer el valor de realidad de los enunciados de las ciencias del espíritu lo encontramos nosotros en el carácter de la vivencia, que consiste en un "cerciorarse" o "percatarse", en un estar dentro de la realidad *(Innewerden)*.

Como la vivencia es elevada por las operaciones elementales del pensamiento a una conciencia más atenta, estas operaciones no hacen sino señalar las circunstancias contenidas en la vivencia. El pensamiento discursivo representa lo contenido en la vivencia. La comprensión descansa, primariamente, en la relación entre la expresión y lo expresado contenida en toda vivencia caracterizada como comprensión. Esta relación es vivible, experimentable en su peculiaridad exclusiva. Y como sobrepasábamos el estrecho campo de la vivencia sólo a base de la interpretación de las manifestaciones de vida, así se destacaba para nosotros la aportación central del comprender en la edificación de las ciencias del espíritu. Pero se vio también que no es posible considerarla como una mera actividad mental, pues la transferencia, la reproducción y la revivencia son hechos que nos refieren a la totalidad de la vida anímica que opera en este proceso. En esto coincide con la vivencia, pues tampoco es ésta otra cosa que un cerciorarse *(Innewerden)* de toda la realidad anímica en una situación dada. Por eso en todo comprender se da un

irracional, pues también la vida lo es; no es posible representarlo mediante ninguna fórmula de nuestra actividad lógica. Y la seguridad última, si bien completamente subjetiva, inherente a esta revivencia, no es posible que sea remplazada por ningún control del valor cognoscitivo de los razonamientos en los que se puede expresar el proceso del comprender. Éstos son los límites que le son impuestos al tratamiento lógico del comprender por la naturaleza misma de éste.

Si bien vemos que las leyes y formas del pensamiento tienen validez en todos los ámbitos de la ciencia y que también se da, a tenor de la posición del conocer con respecto a la realidad, una gran afinidad entre los métodos, con el comprender nos adentramos en un método que no guarda analogía alguna con los de las ciencias naturales. Pues ese método descansa en la relación de las manifestaciones de vida con algo interior que cobra expresión en ellas.

Del procedimiento mental del comprender parte en primer lugar el trabajo previo gramatical e histórico, que sirve tan sólo para colocar al que se orienta a la comprensión de algo ya fijado —frente al pasado, a lo espacialmente distante o lingüísticamente extraño—, en el lugar del lector de la época y del ambiente del autor.

En las formas elementales del comprender, de una serie de casos en que se expresó algo espiritual en un cierto número de manifestaciones afines de vida, se concluye, al revelarse la afinidad existente, que se da también la misma relación en otro caso semejante. De la recurrencia del mismo significado de una palabra, de un ademán, de una acción exterior se concluye a su significado en un caso nuevo. Pero enseguida observamos cuán poco se ha procurado con semejante esquema de inferencia. En la realidad, como vimos, las manifestaciones de vida son para nosotros como representaciones de algo general; concluimos en la medida en que las subordinamos a un tipo de ademanes, de acciones, a un círculo de usos verbales. En el razonamiento que va de lo particular a lo particular se halla presente la referencia a algo común que está representado en cada caso. Y esta circunstancia se hace más patente no cuando, de la relación entre una serie de manifestaciones afines de vida y lo psíquico de que son expresión, concluimos a un nuevo caso, sino cuando el objeto del razonamiento por analogía lo constituyen hechos singulares más complicados. Así, de la unión regular de determinadas propiedades en un carácter compuesto, inferimos que, de presentarse esta unión en un nuevo caso, no faltará un rasgo todavía no observado. A base del mismo razonamiento remitimos una obra mística recién encontrada, o que hay que situar cronológicamente, a un determinado círculo de la mística en una determinada época. Pero en semejante conclusión va implicada la tendencia de derivar de los diversos casos existentes el modo como en esa estructura se enlazan las diversas partes y fundamentar así con más hondura el nuevo caso. En realidad tenemos, pues, que la conclusión por analogía desemboca en la inferencia inductiva al aplicarse a un nuevo caso. La demarcación de estos dos modos de concluir dentro del proceso del comprender posee sólo una validez relativa. Y, en general, obtenemos sólo la justificación para un grado,

limitado de algún modo, de expectativa en el nuevo caso para el cual se concluye, un grado acerca del cual no puede suministrarse ninguna regla general y que sólo puede estimarse a tenor de las circunstancias, siempre cambiantes. Será tarea de una lógica de las ciencias del espíritu encontrar las reglas para esta estimación.

Con esto tenemos que el proceso del comprender debe ser considerado como inducción. Y esta inducción pertenece a esa clase en que no se infiere una ley general de una serie incompleta de casos sino que se infiere una estructura, un sistema ordenado que agrupa los casos, como partes, en un todo. Inducciones de este tipo son comunes a las ciencias de la naturaleza y a las del espíritu. Con una inducción semejante descubrió Keplero la órbita elíptica del planeta Marte. Y así como en este caso se establecía una visión geométrica que derivaba una regularidad matemática sencilla de las observaciones y cálculos, así todo el probar en el proceso de comprensión tenderá a acomodar las palabras en un sentido y el sentido de los miembros singulares de un todo en su estructura. Lo dado es la sucesión de palabras. Cada una de estas palabras es determinada-indeterminada. Contiene en sí una variabilidad de su significado. Los medios de relación sintáctica de aquellas palabras son también multívocos, dentro de ciertos límites: así surge el sentido, al ser lo indeterminado determinado, mediante la construcción. E, igualmente, el valor de composición de los miembros del todo compuestos de frases es también multívoco, dentro de ciertos límites, y se establece partiendo del todo. Precisamente este determinar unidades determinadas-indeterminadas…

SUPLEMENTOS

1. *La comprensión musical*

En el "vivir" no podíamos captar el propio yo ni en la forma de su decurso ni en la profundidad de aquello que encierra. Porque el círculo de la vida consciente emerge como una isla de profundidades insondables. Pero la expresión surge de estas profundidades. Es creadora. Y por eso en la comprensión nos es accesible la vida misma, accesible como una "reproducción" *(Nachbilden)* del crear. Cierto que ante nosotros no hay más que una obra; ésta, para perdurar, tiene que estar fijada en alguna parte del espacio: en notas, en letras, en un fonograma u, originalmente, en la memoria; pero lo que está fijado de este modo es la representación ideal de un curso, de una conexión vivencial musical o poética. ¿Y de qué nos damos cuenta en esa obra? Partes de un todo que se desenvuelven tiempo adelante. Pero en cada parte actúa lo que denominamos una tendencia. Un sonido sigue a otro y se coloca junto a él según las leyes de nuestro sistema tonal; pero dentro de estas leyes existen infinitas posibilidades y, en la dirección de una de éstas, los sonidos marchan hacia delante de tal modo que los anteriores se

hallan condicionados por los posteriores. Los miembros ascendentes de la melodía son algo que corre paralelo. El miembro anterior condiciona al posterior pero en el último miembro de una melodía ascendente de una obra de Händel, por ejemplo, se halla fundado el primero. Y lo mismo la línea descendente, tiende al punto final, está condicionada por él y, al mismo tiempo, lo condiciona. Por todas partes libre posibilidad. Nunca, en estos condicionamientos, una necesidad. Es como un libre acuerdo de figuras que se juntan y se separan. Ninguna idea teníamos de por qué un segundo miembro ha de seguir al primero con este nuevo matiz de armonía o transformado en esta variación, adornado con esta figura. El "tener que ser así" no es nada necesario sino realización de un valor estético; y tampoco hay idea de que, en un lugar determinado, lo que sigue pudiera ser de otro modo. Se da una tendencia, dentro de la creación, hacia aquello que la reflexión denomina bello o sublime.

Sigamos adelante. La comprensión descansa en que lo recién pasado se conserva en la memoria y participa en la visión de lo que sigue.

El objeto del estudio histórico de la música no es el proceso anímico, lo psicológico que se halla detrás de la obra musical, sino lo objetivo, a saber, la conexión sonora que se presenta como expresión en la fantasía. La tarea consiste, por lo tanto, en encontrar comparativamente —pues es una ciencia comparada— los recursos sonoros para los diversos efectos.

También en un sentido más amplio es la música expresión de una vivencia. Vivencia designa, en este caso, todo modo de enlace de vivencias singulares en el presente y en el recuerdo, expresión de un proceso de la fantasía en el que la vivencia aparece dentro del mundo históricamente desarrollado de los sonidos, en el cual todos los medios que sirven de expresión se han trabado en la continuidad histórica de la tradición. En esta creación de la fantasía no hay ninguna formación rítmica, ninguna melodía que no hable de lo vivido y, sin embargo, todo eso es algo más que expresión. Porque este mundo musical, con las posibilidades infinitas de bellezas sonoras y de significado de las mismas está siempre ahí, progresando siempre en la historia, capaz de un desarrollo infinito, y en él vive el músico y no en su sentimiento.

Tampoco historia de la música alguna podría decirnos algo sobre el modo en que la vivencia se convierte en música. En esto consiste precisamente la aportación más alta de la música: que aquello que dentro del alma musical marcha oscuro e incierto, sin cerciorarse de sí mismo, encuentra, como sin querer, una expresión cristalina en formas musicales. No tenemos una dualidad de vivencia y música, un mundo doble, un traspaso del uno al otro. Para el genio, la vida se encuentra en la esfera musical, como si estuviera en ella sola, con un olvido de todo destino y de todo sufrimiento dentro del mundo sonoro y, sin embargo, de tal modo que también todo está dentro. Tampoco existe un camino determinado que marche de la vivencia a la música. Quien vive la música —imágenes recordadas, volanderas, estados de ánimo inciertos que fueron alguna vez, que

se deslizan en medio de los encantos de la creación —puede partir una vez de un descubrimiento rítmico, otra de una serie armónica, o también de la vivencia. En todo el mundo del arte, la creación musical es la que más rigurosamente se halla vinculada a reglas técnicas y la más libre en cuanto a la incitación anímica.

Pero en este ir y venir se halla la sede de todo lo creador y, al mismo tiempo, ese secreto, no del todo descifrable, de cómo las series de sonidos, los ritmos significan algo que no son ellos mismos. No se trata de una relación psicológica entre estados de ánimo y una representación de los mismos en la fantasía: quien busque esto va tras una pista falsa. Más bien se trata de una relación entre una obra musical objetiva y sus partes, como creación de la fantasía, y aquello que significa en cada una de sus melodías, es decir, lo que dice al oyente acerca de algo anímico que se da por las relaciones entre ritmo, melodía, proporciones armónicas y la impresión de algo anímico que habla en ellas. El objeto del estudio del genio, de la obra y de la teoría musicales no lo constituyen circunstancias psicológicas sino musicales. Los caminos del artista son infinitos. La relación de lo musical con aquello que expresa, que le dice al oyente, es determinada, captable y se puede exponer. Hablamos de la interpretación de una obra musical por el director o por el ejecutante. Pero es interpretación toda relación con una obra musical. Se propone algo propiamente objetivo. Lo que psicológicamente actúa en el artista puede ser el paso de la música a la vivencia o de ésta a la música o ambos alternando, y lo que se halla como fondo en el alma no es menester, ni generalmente puede serlo, que sea vivido por el artista. Se agita sin ser notado en la oscuridad del alma y sólo en la obra se expresa por completo la relación dinámica que gobierna en esta profundidad. Sólo en ella podemos leerla. En esto consiste precisamente el valor de la música, en ser expresión de ese fondo, objetivado por ella, que actúa en el artista como ánimo profundo. Este algo compacto, abarcado en cualidad, curso temporal, forma de movimiento, contenido, es analizado por el músico y llevado a conciencia distinta como una relación de ritmo, melodía y armonía, una relación entre belleza sonora y expresión.

Lo primero es el mundo sonoro con sus posibilidades de expresión y de belleza, desarrollado en la historia de la música, acogido por el músico desde la niñez; esto es lo que se halla presente a él, en esto se trasmuta todo lo que encuentra, y entra desde las profundidades del alma lo que había en ella para ser expresado, y el destino, el dolor y la dicha se dan para el artista en primer lugar en sus melodías. Aquí también se hace valer el recuerdo como operador de lo significante. La pesadumbre de la vida es demasiado poderosa para hacer posible el vuelo libre de la fantasía. Pero el eco del pasado, su ensoñación, constituyen la materia aérea, alejada de la pesadez de la tierra, con la que se plasman las figuras ligeras de la música.

Son aspectos de la vida los que se expresan como ritmo, melodía, armonía, como formas del curso, de los altibajos de los estados de ánimo; la dimensión profunda de la vida, sin solución de continuidad, que descansa en armonía.

Los fundamentos existentes de la historia de la música deberían ser completados por

una “teoría significativa” de la música. Representaría el eslabón que enlaza las otras partes teóricas de la ciencia musical con la creación y, más hacia atrás, con la vida del artista, con el desarrollo de las escuelas musicales; un sistema de relaciones entre ambos: sede del secreto genuino de la fantasía musical.

Tomemos algunos ejemplos. En el primer final del *Don Juan* resuenan ritmos no sólo de velocidad diferente sino también de compás diferente. Su efecto es que aparecen enlazadas partes del todo diferentes de la vida humana, el afán de danza etc., de suerte que cobra expresión la diversidad del mundo. En esto consiste, precisamente, el efecto de la música, que descansa en la posibilidad de hacer actuar al mismo tiempo personas o sujetos musicales como coros, etc., diferentes, mientras que la poesía se halla vinculada al diálogo, etc. En ello descansa también el carácter metafísico de la música. O tomo, por ejemplo, un aria de Händel, en la que una melodía sencilla se va repitiendo constantemente. Así surge en el recuerdo un todo abarcable; un incremento de este tipo se convierte en expresión de fuerza. En último término, descansa esto en que el recuerdo concentra una sucesión temporal a causa de su sencillez. Veamos una coral surgida de una canción popular. La conexión sencilla del canto, que expresa muy claramente un estado sentimental, entra en condiciones nuevas. La marcha pausada y uniforme de los sonidos, la sucesión armónica sostenida por el acompañamiento del órgano, provocan la aparición de una relación con un objeto por encima del cambio sentimental, dentro de este mismo cambio. Lo que de este modo se hace expresable es la relación en el tiempo con lo invisible, de lo finito con lo infinito. O podemos captar en la cantata de Bach la conversación del alma temblorosa con el Salvador. Los sonidos inquietos, rápidos, en fuertes intervalos, en tonos altos, en coloraturas, significan un tipo anímico; los sonidos profundos, tranquilos, en su mayoría muy próximos entre sí y en reposada sucesión, significan la serenidad del tipo anímico del Salvador. Nadie puede dudar de semejantes significados.

El significado musical se desarrolla en dos direcciones contrarias. En un caso, como expresión de una sucesión poética de palabras, por lo tanto, con un objeto determinado en el sentido de la interpretación de algo que ha sido establecido objetivamente mediante la palabra. En la música instrumental no hay objeto determinado, sino un objeto infinito, es decir, indeterminado. Pero éste se da únicamente en la vida misma. Por eso la música instrumental, en su forma más alta, tiene como objeto la vida misma. Un genio musical como Bach es incitado a las correspondientes formaciones musicales por toda sonoridad de la naturaleza, por cualquier ademán, por un rumor incierto, y esas figuras musicales son como temas de movimiento, que poseen un carácter común que nos habla de la vida. Vemos, pues, que la música de programa significa la muerte de la verdadera música instrumental.

2. *Vivir y comprender*

De lo expuesto se sigue que los diversos modos de captación: "explicación", reproducción y representación, constituyen de consuno, en las operaciones discursivas, un método encaminado a la captación y agotamiento de la vivencia. Como el "vivir" es insondable y ningún pensamiento puede ir más allá de él, como el conocimiento mismo se presenta en él y la conciencia de este "vivir" se va ahondando con su marcha, la tarea que resulta es infinita, no sólo en el sentido de que reclama cada vez nuevas operaciones científicas, sino en el de que, por su naturaleza, es insoluble. Pero a esto se añade la comprensión, una tarea también original, si bien presupone como método la vivencia. Constituyen dos aspectos del proceso lógico que interfieren entre sí.

3. *Métodos de la comprensión*

Para el hombre que vive al día lo pasado es tanto más extraño e indiferente cuanto más lejano. Sus restos quedan como algo cuya conexión con nosotros se ha roto. En este punto se hace valer el método del comprender que el investigador ha ejercitado de continuo en la vida misma.

1. Descripción de este método. Experiencia de nosotros mismos; pero no nos comprendemos a nosotros mismos. En nosotros mismos todo nos es obvio y, por otra parte, ningún patrón tenemos para nosotros mismos. Sólo aquello que medimos en el patrón de nosotros mismos recibe dimensiones y límites determinados. ¿Puede el yo medirse en otros? ¿Cómo comprendemos lo ajeno?

Cuanto más dotado uno, tantas mayores posibilidades encierra. Se han hecho valer en el curso de su vida, están todavía presentes en el recuerdo. Cuanto más dura la vida tanto más amplias. La omnicomprensión del anciano, genio de la comprensión.

2. Forma del comprender: una inducción que de singularidades parcialmente determinadas para nosotros deriva una conexión que determina el todo.

4. *Hermenéutica*

La interpretación sería imposible si las manifestaciones de vida fueran totalmente extrañas. Sería innecesaria si no hubiera en ellas algo extraño. Se halla, por lo tanto, entre estos dos extremos opuestos. Se hace necesaria allí donde hay algo extraño que puede apropiarse el arte de la comprensión.

La interpretación practicada por ella misma, sin ningún fin práctico exterior, se presenta ya en la conversación. Toda conversación importante exige colocar las manifestaciones del interlocutor en una conexión interna, que no se da desde fuera en sus palabras. Y cuanto más conozcamos al interlocutor, tanto más nos incita a indagar la marcha oculta de su participación en la conversación, las razones de la misma. Y el famoso intérprete de los diálogos platónicos subraya expresamene el valor que posee para

la interpretación de obras escritas la práctica en semejante interpretación de la palabra hablada. Junto a esto tenemos la interpretación de los discursos en un debate; son bien entendidos cuando, partiendo de la trama del debate, nos percatamos del punto de vista desde el cual un orador, colocado en la plataforma de sus intereses de partido, capta el objeto, aclaramos las alusiones, y partiendo de la individualidad, ponderamos los límites y fuerzas frente a este objeto precisamente.

La pretensión de Wolf, de que con el arte hermenéutico puedan ser descubiertos con rigor los pensamientos del escritor, no es ya realizable en la crítica de textos ni en la comprensión verbal. Pero el nexo de las ideas, el tipo de alusiones depende de la captación del modo de combinación individual. La atención a este elemento ha sido introducida por primera vez en la hermenéutica por Schleiermacher. Pero reviste carácter adivinatorio y nunca proporciona certeza demostrativa.

La interpretación gramatical se sirve siempre de la comparación mediante la cual se determinan las palabras, etc. Opera con lo que en el lenguaje es igual. La interpretación psicológica debe enlazar constantemente la adivinación de lo individual con la acomodación de la obra en su género. Pero de lo que se trata es de fijar el lugar que al escritor corresponde en el desarrollo de este género. Mientras éste se está desarrollando, el escritor aporta también algo, desde su individualidad, al género. Necesita de una mayor fuerza individual. Pero si comienza su obra después que el género está ya ultimado es éste el que le lleva.

La adivinación y la comparación se hallan enlazadas entre sí en temporal indiscriminación. Nunca podemos sustraernos al método comparado cuando se trata de lo individual.

5. *Los límites del comprender*

Los límites del comprender se hallan también en la índole de lo dado. Un poema constituye una conexión interna pero no la podemos captar, aunque ella misma no es temporal, más que en la sucesión de su lectura o de su audición en el tiempo. Cuando leo un drama ocurre lo que con la vida. Voy hacia delante, y lo pasado pierde su claridad y distinción. Así se oscurecen las escenas. Proposición principal: sólo en la medida en que mantengo la conexión logro una visión unitaria de las escenas, pero no tengo más que el armazón. Me acerco a la visión del todo acogiéndolo en la memoria, de suerte que todos los "momentos" de la conexión hayan sido también acogidos. La comprensión se convierte así en un proceso intelectual de máxima tensión que no puede, sin embargo, realizarse por completo.

Cuando la vida ha pasado no nos queda de ella más que el recuerdo; y como éste se halla vinculado también a la pervivencia del individuo y es, por lo tanto, fugaz…

La captación de estos restos del pasado es siempre la misma: la comprensión. Sólo el

modo cambia. Es común a toda la marcha que consiste en ir de la captación de partes indeterminadamente determinadas al intento de captar el sentido del todo, alternando con el intento de determinar más en concreto las partes partiendo del sentido del todo. El fracaso se pone en evidencia cuando quedan algunas partes que no se comprenden por completo. Esto obliga a una nueva determinación del sentido que dé satisfacción a aquéllas. Y estos intentos se prosiguen hasta que se agote por completo el sentido contenido en las manifestaciones de vida. La índole peculiar del comprender consiste precisamente que en él no se opera, como en el conocimiento natural, con elementos determinables unívocamente, que no se pone de base la imagen, como una realidad exterior. En el conocimiento natural se coloca como base la imagen como magnitud firme que se presenta en la intuición. A base de las imágenes se construye el objeto como aquello permanente que explica el cambio de las imágenes.

Relación de las operaciones en el comprender mediante la referencia de lo exterior a algo interior, del todo a las partes, etc., un algo determinado-indeterminado, un intento de determinación, un no llegar a término, una alternancia entre parte y todo.

III
LAS CATEGORÍAS DE LA VIDA

Vida

Miro al mundo de los hombres. En él se presentan los poetas. Ese mundo constituye su objeto propio. En él ocurren los sucesos que el poeta expresa. En él surgen los rasgos por medio de los cuales el poeta presta significación a lo que ocurre. Encuentro, pues, que el gran secreto del poeta, que coloca sobre la vida una nueva realidad que nos conmueve como la vida misma, ensancha y eleva el alma, no puede ser descifrado más que si se explican las relaciones que este mundo humano y sus propiedades fundamentales guardan con la poesía. Así puede surgir una teoría que convierta en ciencia histórica la historia de la poesía.

Vida es la trama de la interacción entre las personas bajo las condiciones del mundo exterior, captada en la independencia de esta trama con respecto a los cambios de tiempo y lugar. Empleo la expresión "vida" en las ciencias del espíritu limitándola al mundo humano; así se limita su sentido por el ámbito a que se aplica y se evitan malas interpretaciones. La vida consiste en la acción recíproca de las unidades de vida. Pues el curso psicofísico, que para nuestra captación comienza en el tiempo y acaba en él, constituye para el espectador, en virtud de la identidad del cuerpo en el que transcurre ese curso, algo idéntico en sí mismo; pero al mismo tiempo, este curso se señala por la sorprendente "circunstancia" *(Sachverhalt)* de que cada parte del mismo se halla enlazada en la conciencia con las otras por una vivencia, caracterizada de algún modo, de

la continuidad, conexión, identidad de lo que así transcurre. La expresión "interacción" no expresa en las ciencias del espíritu esa circunstancia o relación que el pensamiento puede comprobar en la naturaleza y que constituiría un aspecto de la causalidad; la causalidad que constatamos en la naturaleza implica siempre que *causa aequat effectum.* Designa, más bien, una vivencia; ésta puede ser significada en sus expresiones mediante la relación de impulso y resistencia, presión, percatarse de una exigencia, alegría por otras personas, etc. Impulso no significa en este caso, como es natural, ninguna fuerza de espontaneidad, de causalidad adoptada por cualquier teoría de psicología explicativa, sino la "realidad" *(Sachverhalt)* vivible fundada de algún modo en la unidad de vida según la cual experimentamos la "intención" *(intendere)* a la realización de procesos dinámicos orientados hacia un efecto exterior. Así surgen las vivencias que se expresan, generalmente, como acción recíproca entre personas diferentes.

La vida es la trama en que se ordenan estas interacciones bajo las condiciones del nexo de los objetos naturales que se hallan sometidos a la ley de la causalidad y que abarcan también una esfera del curso psíquico en los cuerpos. Esta vida está siempre determinada espacialmente y temporalmente localizada, por decirlo así, en el orden espacio-temporal del curso en las unidades de vida. Si se destaca aquello que ocurre, siempre y en todas partes, en la esfera del mundo humano y hace posible, como tal, el acontecer determinado local y temporalmente, pero no mediante una abstracción de estas últimas circunstancias, sino en virtud de una intuición que nos conduzca de este modo, con sus propiedades siempre y por todas partes las mismas, a lo diferenciado espacial y temporalmente, surge entonces el concepto de la vida, que contiene el fundamento de todas las figuras y sistemas singulares que se presentan en ella, de nuestro "vivir", de nuestro comprender, de nuestra expresión y de nuestra consideración comparada.

Hay una cualidad de esta vida, de tipo general, que no deja de sorprendernos y que sólo la encontramos aquí y no en la naturaleza, ni siquiera en esos objetos suyos que designamos como vivos, en los seres orgánicos.

La vivencia

I. La vida mantiene una relación inmediata con la llenazón del tiempo. Todo su carácter, la circunstancia de su corruptibilidad y de que, sin embargo, constituye una conexión y posee por ella una unidad (el yo), se halla determinado por el tiempo.

En el tiempo se da la vida en la relación de las partes con un todo, es decir, como una conexión de las mismas.

Del mismo modo se nos da lo revivido en la comprensión.

La vida y el revivir suponen una relación particular de las partes con el todo. Esta relación es la del significado de las partes con el todo. Donde con mayor claridad lo vemos es en el recuerdo. En toda referencia vital *(Lebensbezug)* en que nuestra totalidad

toma una actitud para consigo o para con otros vemos constantemente que las partes tienen un significado para el todo. Estoy mirando un panorama y lo abarco. Hay que eliminar de antemano la suposición de que no se trata de una referencia vital sino de una mera cuestión del captar. Por eso no designaremos la vivencia de ese momento de referencia al paisaje como "imagen". Escojo la expresión "impresión". En el fondo, no se me dan más que "impresiones". Nada de un yo separado de ellas ni nada tampoco de algo de lo cual tendríamos impresión. Esto último lo construyo yo por mi parte.

Observación. Quisiera insistir en que el significado pende de la totalidad del sujeto captador. Si generalizo la expresión de suerte que se identifique con toda relación entre partes y todo que se le presenta al sujeto, de suerte que comprenda también el objeto del proceso mental o, mejor dicho, la relación de las partes en el pensar acerca de objetos o en la adopción de fines, también, por lo tanto, la representación general que construye las imágenes singulares, en este caso "significado" no quiere decir otra cosa que pertenencia a un todo, y en este todo se elimina ese enigma de la vida de cómo un todo puede tener realidad orgánica o anímicamente, etcétera.

II. El presente, psicológicamente considerado, es un curso temporal cuya extensión abarcamos nosotros en unidad. Abarcamos con carácter de presente aquello que, merced a su continuidad, no es discriminable por nosotros. Es un momento de vida vivible por nosotros. Además, lo entrelazado en el recuerdo en una conexión estructural lo abarcamos, aunque en su vivir pudiéramos discriminar tiempos distintos, como vivencia única.

El "principio vivencial": todo lo que está ahí para nosotros lo está en el presente. También cuando una vivencia ha pasado, se da para nosotros como un darse en la vivencia actual. Relación con el "principio de conciencia": es más general (y más completo). Porque abarca también lo no real.

La característica siguiente: la vivencia es un ser cualitativo, una realidad que no puede ser definida por el "cerciorarse" *(Innewerden),* pues también alcanza a la que no se posee discriminadamente. (NB: ¿se puede decir "poseer"?) La vivencia de un mundo exterior, de algo exterior, se halla presente para mí del mismo modo que aquello que no es captado sino únicamente puede ser inferido. (Digo: mi vivenda contiene también lo que no se puede notar y que yo puedo aclarar.)

Situación real *(Sachverhalt)*: de lo que abarca mi intuición (empleo la palabra en el sentido más amplio) una parte es llevada, por su significación, al punto de mira, es apercibida, y luego se distingue de los procesos espirituales no apercibidos. Esto es lo que nosotros llamamos yo, y se da la relación doble: yo soy y yo tengo.

Demostración que sigue: la vivencia contiene, al mismo tiempo, como realidad, conexión estructural de vida; una localización espacio-temporal que se extiende desde el presente, etc.; por lo tanto, conexión estructural, según la cual sigue operando una

posición de fin contenida en ella.

Cuando se recuerdan vivencias, el modo como en ese recordar tenemos una repercusión en el presente, se distingue (dinámicamente) de las vivencias que se han perdido del todo. En el primer caso vuelve a aparecer el sentimiento, en el otro es una representación de sentimientos, etc., y en el presente no se da más que un sentimiento sobre estas representaciones de sentimientos.

"El vivir" *(Erleben)* y "la vivencia" *(Erlebnis)* no se diferencian el uno de la otra; son giros de expresión para lo mismo.

Distinto de la vivencia: en la apercepción se dan juicios: estoy triste, tengo la percepción de un agonizante o la noticia de una muerte. En esto tenemos la doble dirección de los juicios que expresan la realidad dada.

Captada permanentemente en el comprender

En la introspección, orientada a la vivencia propia, no podemos captar la marcha del curso psíquico; porque toda fijación detiene y presta a lo fijado cierta duración. Pero también en este caso la relación entre vivencia, expresión y comprensión hace posible la solución. Captamos la expresión del hacer y lo revivimos.

La marcha del tiempo deja tras sí cada vez más pasado y se adentra en el futuro. El gran problema de si el acontecer anímico es un mero pasar algo o actividad se resuelve al buscar la expresión del curso allí donde la dirección cobra expresión en lo captado mismo. Tampoco el avance en el tiempo y la adición psíquica del pasado es suficiente. Tengo que buscar una expresión que pueda transcurrir en el tiempo, que no sea perturbada por fuera. Una cosa semejante es la música instrumental. Sea cualquiera el modo como haya nacido, el caso es que se da un curso en el cual el creador contempla su nexo en el tiempo de una figura en otra. Es una dirección, un hacer que se expande hacia una realización, un progresar de la actividad psíquica misma, un estar condicionado por el pasado y, sin embargo, un contener dentro posibilidades diferentes, una "explicación" que, al mismo tiempo, es creación.

Significado

Se hace visible ahora un nuevo rasgo de la vida que está condicionado por el tiempo pero que emerge en él como algo nuevo. La vida es comprendida en su propio ser mediante categorías que son ajenas al conocimiento de la naturaleza. También en este punto el factor decisivo reside en que estas categorías no se aplican *a priori* a la vida como algo ajeno a ella, sino que radican en el ser mismo de la vida. La actitud que cobra en ellas expresión abstracta constituye el único punto de apoyo para comprender la vida. Porque la vida misma se da únicamente en este modo determinado de relaciones de un todo con

sus partes. Y cuando destacamos abstractamente, como categorías, estas relaciones, resulta que en este método el número de las categorías no es limitable, ni tampoco sus relaciones pueden ser reducidas a una forma lógica. Tenemos como categorías tales el significado, el valor, el fin, el desarrollo, el ideal. Pero como la trama del curso de vida no puede ser aprehendida más que por medio de la categoría del "significado" de las partes singulares de la vida con respecto a la comprensión del todo, y lo mismo ocurre en cada sección de la vida de la humanidad, todas las demás categorías dependen de ésta. El "significado" es la categoría más amplia con la que abarcamos la vida.

La mutabilidad es tan propia de los objetos que construimos en el conocimiento natural como lo es de la vida, que se percata de ella en sus determinaciones. Pero sólo en la vida el presente abarca la representación del pasado en el recuerdo y del futuro en la fantasía, que persigue sus posibilidades. Así, tenemos que el presente se halla lleno de pasado y alberga en su seno el futuro. Éste es el sentido del término "desarrollo" en las ciencias del espíritu. No quiere decir que podamos aplicar a la vida de los individuos o de la nación o de la humanidad el concepto de un fin que se realiza; ello supondría un modo de consideración, ajeno al objeto, que podría ser rechazado. Este concepto señala tan sólo la circunstancia inherente a la vida. Con este concepto de desarrollo tenemos, al mismo tiempo, el de formación. "Formación" es una propiedad general de la vida. Si miramos con hondura en ella, encontramos formación aun en las almas más pobres. Lo vemos con la mayor claridad allí donde grandes hombres son portadores de un destino histórico, pero no hay ninguna vida tan mísera que no contenga una "formación" en su curso. Allí donde la estructura y la conexión adquirida de la vida anímica fundada sobre ella constituyen lo permanente de la vida donde aparecen los cambios y lo pasajero, el curso de la vida en el tiempo se va "conformando" según las circunstancias dadas. Pero este concepto sólo puede presentarse porque captamos la vida bajo la categoría de significado.

La categoría de significado designa la relación de las partes de la vida con el todo, que está fundada en la naturaleza de la vida. Poseemos esta conexión tan sólo por medio del recuerdo, en el que podemos contemplar el curso transcurrido de la vida. En esto se hace valer el significado como forma de captación de la vida. Captamos el significado de un momento del pasado. Es significativo en la medida en que en él se realizó una vinculación con el futuro mediante la acción o mediante un acontecimiento exterior. O en la medida en que se adoptó el plan de una conducta futura de la vida. O en la medida en que se llevó a ejecución un plan semejante. O es significativo para la vida en total, pues en ese momento ocurrió la interferencia de individuo en esta vida, interviniendo su ser más propio en la conformación de la humanidad. En todos estos casos y en los demás el momento singular tiene un significado por su conexión con el todo, por la relación de pasado y futuro, de existencia individual y de humanidad. ¿Pero en qué consiste el modo peculiar de esta relación del todo con la parte dentro de la vida?

Se trata de una relación que nunca se realiza por completo. Habría que esperar el

término del curso de la vida y sólo en la hora de la muerte se podría contemplar el todo desde el cual se pudiera establecer el significado de cada parte. Habría que esperar el término de la historia para poseer el material completo que pudiera permitir la determinación de su significado. Por otra parte, el todo se halla presente para nosotros únicamente en la medida en que nos es comprensible por las partes. La comprensión oscila siempre entre ambos modos de consideración. Cambia constantemente nuestra comprensión del significado de la vida. Todo plan de vida es expresión de una captación del significado de la vida. Lo que nosotros establecemos como fin para el futuro condiciona la determinación del significado de lo pasado. La conformación realizada de la vida encuentra un patrón de medida mediante la apreciación del significado de lo recordado.

Así como las palabras poseen un significado mediante el cual designan algo, o las frases un sentido que nosotros construimos, así también con el significado determinado-indeterminado de las partes de la vida se puede construir su conexión.

Significado es el modo especial de relación que, dentro de la vida, guardan sus partes con el todo. Nos damos cuenta de este significado, como del de las palabras en una frase, por medio de recuerdos y de posibilidades de futuro. La esencia de las relaciones significativas reside en las circunstancias que, en el transcurso del tiempo, abarca la conformación del curso de una vida sobre la base de la estructura de la vida, bajo las condiciones del medio.

¿Y qué es lo que en la consideración del curso de la vida propia constituye la conexión mediante la cual enlazamos sus partes singulares en un todo en el cual la vida cobra comprensión? La vivencia constituye una unidad cuyas partes se hallan enlazadas mediante un significado común. El narrador consigue su efecto al destacar los "momentos" significativos de una sucesión. El historiador señala hombres como significativos, giros de la vida como importantes; reconoce en una acción determinada de una obra o de un hombre, sobre el acontecer general, su significado. Las partes del curso de una vida poseen un significado determinado para el conjunto de la misma: en una palabra, la "categoría de significado" guarda patentemente una conexión especialmente estrecha con el comprender. Esto es lo que trataremos de indagar ahora.

Toda manifestación de vida posee un significado en cuanto que, como signo, expresa algo y como expresión nos remite a algo que pertenece a la vida. La vida misma no significa otra cosa fuera de ella. No hay en ella ningún apartado al que se debería que ella significara algo fuera de sí misma.

Como mediante los conceptos destacamos algo de la vida, así nos sirven luego ellos para describir la singularidad de la vida. Estos conceptos generales sirven, por lo tanto, de expresión a una comprensión de la vida. Tenemos, pues, sólo una relación libre entre presuposición y marcha progresiva de ésta a algo que se le adhiere: lo nuevo no resulta formalmente de lo presupuesto. Más bien la comprensión marcha de un rasgo captado a

un rasgo nuevo, que puede ser comprendida a partir de aquél. La relación interna se da en la posibilidad de la re-creación, de la re-vivencia. En esto consiste el método general, en cuanto el comprender abandona la esfera de las palabras y el sentido de las mismas, y no busca ya un sentido de los signos sino el sentido mucho más profundo de la manifestación de vida. Se trata del método que vislumbró por primera vez Fichte. La vida es como una melodía en la cual no se presentan los sonidos como expresión de las realidades concretas inherentes a la vida. En esta misma radica la melodía.

1. El caso más simple en que se nos presenta el significado lo tenemos en la comprensión de una frase. Cada una de las palabras posee un significado y de la unión de las mismas se deduce el sentido de la frase. El método consiste, por lo tanto, en que del significado de cada una de las palabras resulte la comprensión de la frase. Y, ciertamente, se da una acción recíproca entre el todo y las partes en cuya virtud se determinan la indeterminación del sentido, es decir, las posibilidades de un sentido semejante, y cada una de las palabras.

2. La misma relación se da entre las partes y el todo del curso de una vida y también aquí la comprensión del todo, el sentido de la vida resulta del significado…

3. Esta relación entre significado y sentido se ofrece también en el curso de la vida: los aconteceres singulares que lo constituyen, tales como se presentan en el mundo sensible, poseen, como las palabras de una frase, una relación con algo que significan. Mediante esta relación toda vivencia singular se halla abarcada significativamente a partir de un todo. Y así como las palabras de una frase se hallan enlazadas en su comprensión, así también la conexión de estas vivencias nos ofrece el significado del curso de la vida. Igual cosa ocurre con la historia.

4. Por eso este concepto del significado ha prosperado primeramente en relación con el método de la comprensión. No contiene más que una relación de algo exterior, sensible, con algo interior, cuya expresión es. Pero esta relación es esencialmente diferente de la gramatical. La expresión de lo interior en las partes de la vida es algo diferente de la designación verbal, etcétera.

5. Por lo tanto, las expresiones como significado, comprensión, sentido del curso de la vida o de la historia, no nos dicen otra cosa que semejante alusión, no nos mientan más que esa relación, comprendida en la comprensión, entre lo acontecido y una conexión interna, que lo da a entender.

6. Lo que buscamos es el modo de conexión propia de la vida misma, y lo buscamos partiendo desde sus aconteceres singulares. En cada uno de ellos, si ha de ser utilizable para la conexión, tiene que estar contenido algo del significado de la vida; de lo contrario no podría haber surgido de la conexión de la misma. Así como la ciencia natural posee su esquema general en los conceptos con que se expresa la causalidad que domina en el mundo físico, y su metodología propia en el método para conocer esta causalidad, se nos abre ahora el acceso a las categorías de la vida, a sus relaciones recíprocas, a su esquema y al método para captarlas. Pero en el primer caso tenemos que habérnoslas con una

conexión abstracta que, por su índole lógica, es completamente transparente. En el segundo, debemos comprender la conexión de la vida misma, la que nunca es accesible al conocimiento de una manera completa.

Comprendemos la vida únicamente en una constante aproximación; y, ciertamente, en la naturaleza del comprender y en la de la vida reside la razón por la cual esta vida nos ofrece aspectos del todo diferentes desde los diversos puntos de vista en que captamos su curso temporal. En el recuerdo se nos presenta, por primera vez, la categoría de significado. Todo presente se halla pleno de realidad. Pero a esta realidad le atribuimos un valor positivo o negativo. Y en cuanto nos encaramos con el futuro, surgen las categorías de fin, de ideal, de conformación de la vida. Pero lo misterioso de la vida se halla en que en ella se realiza un fin supremo al que se subordinan todos los fines particulares. Realiza un bien sumo, tiene que ser determinada por ideales. Realiza también una conformación. Cada uno de estos conceptos abarca, desde su punto de vista, toda la vida: por eso posee el carácter de una categoría mediante la cual es comprendida. Por eso, también, ninguna de estas categorías puede ser subordinada a la otra, pues una de ellas nos hace accesible el todo de la vida para la comprensión, desde un punto de vista diferente. Son, pues, incomparables entre sí. Sin embargo, podemos señalar una diferencia. Los valores propios del presente vivido coexisten separados. Sólo los podemos comparar. La vida se nos presenta, desde este punto de vista del valor, como una plenitud infinita de valores de existencia negativos, positivos, de valores propios. Es un caos lleno de armonías, disonancias, pero donde las disonancias no se resuelven en armonías. Ninguna melodía que llena un presente guarda una relación musical con otra pasada o posterior. Y tampoco la relación entre los "valores propios" y los "valores útiles" establece más que tramas causales cuyo carácter mecánico no llega a las honduras de la vida.

Las categorías que abarcan la vida desde el punto de vista del futuro presuponen la categoría de valor; se diversifican en las posibilidades de penetrar en el futuro.

Sólo en la relación del significado de los procesos de la vida para la inteligencia y sentido de la vida entera logra su expresión adecuada la conexión contenida en la vida. Sólo en esta región se superan, en la categoría misma, la mera coexistencia, la mera subordinación. De esta suerte las actitudes categoriales de valor y de fin, como aspectos singulares de la comprensión de la vida, son acogidos en la conexión total de esta comprensión.

Significado y estructura

1. La conexión del "vivir" en su realidad concreta radica en la categoría de significado. Ésta es la unidad que abarca en el recuerdo el curso de lo vivido o revivido, y su significado no consiste en un punto unificador que radicaría más allá del "vivir", sino que

tal significado se halla contenido en sus vivencias como constituyendo su conexión.

Esta conexión es, por tanto, algo implicado por la naturaleza de todo lo vivible, su modo peculiar de referencia o categoría.

La existencia de un significado no determina unívocamente en qué consiste el significado de la vida vivida por un individuo, yo u otro, o por una nación. Al que recuerda le es cierto que este significado existe como relación de lo vivible. Sólo en el último momento de una vida puede apreciarse plenamente su significado, y, por eso, sólo al final de la misma puede surgir momentáneamente, o presentarse en alguien que reviva esta vida.

La vida de Lutero recibe así su significado como conexión de todos los acontecimientos concretos en la concepción e implantación de la nueva religiosidad. Ésta constituye, a su vez, una sección en la conexión amplia de lo concreto anterior y posterior. Aquí está el significado visto históricamente. Pero también se puede buscar este significado en los valores positivos de la vida, etc. En ese caso se halla en relación con el sentimiento subjetivo.

2. Vemos así que el significado no coincide ni con los valores ni con su conexión en una vida.

3. Mientras que el significado constituye la categoría de la conexión no analizada de la vida, la categoría de estructura surge del análisis de aquello en que lo vivo es en ella recurrente. El análisis, en este sentido, no busca más que lo que se contiene en esto que "recurre". No encuentra más que este estar contenido. Lo que está contenido es algo particularizado, y su concepto sólo tiene validez siempre que se le vincule la conciencia de la conexión vital en que está contenido.

¿Hasta dónde puede llegar este análisis? A la psicología atomista de tipo científico-natural sucedió la escuela de Brentano, que es una escolástica psicológica. Porque crea entidades abstractas, tales como actitudes, objeto, contenido, con las que quiere componer la vida. Lo más extremado en esta dirección: Husserl.

En oposición a esto: la vida un todo. Estructura: conexión de este todo, condicionada por las relaciones reales con el mundo exterior. Modos de actitud son sólo semejantes relaciones. "Sentimiento" o "voluntad" únicamente conceptos que son como una indicación para "reproducir" o "revivir" las correspondientes partes de la vida.

Significado, significación, valor

1. Todo trozo de mundo objetivo, que en la interpretación es referido a la vida, que se expande en toda la objetivación de la vida en manifestaciones de vida, constituye un todo que posee partes y es, al mismo tiempo, una parte del todo, ya que pertenece a la

conexión de realidad que, por doquier, se articula en partes y, a su vez, pertenece a una conexión real mayor. Por esto resulta, en este doble aspecto, significativo como miembro de un todo mayor. Ésta es la señal que imprime la vida a todo lo vivido y revivido. Porque en el vivir se da una posición, una actitud con respecto a todo lo que se presenta en ella como circunstancia vital singular, ya sea vida económica, amistad, mundo invisible. Se trata de un nexo efectivo condicionado por esta toma de posición, por esta actitud interna. En la vida se dan relaciones con respecto a aquello ante lo que toma una posición, adopta una actitud: así tenemos la extrañeza, la retirada a una relación de la vida, apartamiento, amor, retirada hacia sí mismo, nostalgia en una dirección, enfrentamiento, necesidad de que se dé algo, postulación de lo mismo, veneración, forma, informidad, contradicción de la vida con la objetividad, impotencia de la vida frente a la objetividad, voluntad de acabar con lo insoportable en lo objetivo para que la vida vuelva a gozar de sí misma, ideal, recuerdo, separación, reunión.

En la conexión misma de la vida se da el dolor por su carácter finito, la tendencia a superar este carácter, el afán por la realización y la objetivación, la negación de los límites existentes y la superación de los mismos, separación y reunión.

Predicados de la vida son su pobreza, su carácter *non sancto,* la belleza de la vida, la libertad, modo y manera de la vida, conexión, desarrollo, lógica interna, dialéctica interna.

Contraposiciones de la actitud, cismundanidad y transmundanidad, transcendencia e inmanencia, reconciliación.

2. Mediante las relaciones así surgidas se establece en ella la significación de cada una de las partes de la vida. "Significación" viene a ser la determinación del significado de una parte con respecto al todo, que surge sobre la base del nexo efectivo. Se presenta en las actitudes de la vida frente al nexo efectivo como una relación de sus miembros que va más allá de la vivencia de la efectuación y que enlaza a los miembros en un orden independiente de ésta. La "efectuación"[*3] constituye todo lo que se presenta en la vida. Ésta no contiene para el captador más que lo "efectuado"; porque la acción del yo mismo nos es desconocida. Pero la actitud, la toma de posición es lo más hondo, que establece el modo de efectividad a través de la la vida; todos los conceptos desarrollados arriba son "conceptos vitales" contenidos en la vida. En cada unidad de vida, en cada época adoptan una nueva conexión. Comunican su color a todo lo que se halla presente en la vida. Las relaciones espaciales como ancho, distante, alto, bajo, reciben así un añadido que procede de la actitud; lo mismo ocurre con el tiempo…

3. A tenor de estas relaciones, se establece una conexión en la reflexión antropológica, en el arte, en la historia y en la filosofía, en la cual no se hace sino elevar a conciencia aquello que está ya contenido en la vida.

Lo primero es la reflexión antropológica. Su conexión descansa en nexos efectivos

tales como pasión, etc.; traza tipos de los mismos y expresa la "significación" de las conexiones en el todo de la vida.

Al cooperar la consideración de la vida propia con la de otras personas, y la vivencia y la comprensión del yo propio con la comprensión de otras personas, con el conocimiento de los hombres, surgen generalizaciones en las que el valor, el significado, el fin de la vida cobran expresión en una nueva forma. Constituyen una capa propia que se halla entre la vida misma y el arte de la representación histórico-universal. Se trata de una literatura de márgenes infinitos. Y es de preguntarse ahora cómo las categorías históricas nos hacen posible la comprensión en este terreno.

Si limitamos nuestro estudio del hombre a la ciencia psicológica tal como se ha desarrollado hoy en día, no estaremos a compás de lo exigido por la marcha histórica de ese estudio. Se ha tratado de penetrar en el estudio del hombre desde lados muy diferentes. Pero el mayor antagonismo que existe en este campo es el que podemos establecer entre esa psicología que yo he designado como "psicología de contenido", y que también podría llamarse psicología concreta, antropología, y lo que propiamente se conoce como ciencia de la psicología. Esa antropología está todavía cerca de cuestiones tales como significado de la vida, valor de la misma, porque son cuestiones que se hallan, también, muy cerca de la vida concreta. Así los intentos de distinguir en los cursos de vida ciertos tipos, etapas, que realizarían la "significación" de la vida bajo un tipo determinado.

El tipo neoplatónico, el tipo místico de la Edad Media, las etapas en Spinoza.

En estos esquemas se encuentra una realización del "significado" de la vida.

La poesía tiene como base el nexo efectivo de la vida, el acontecer. Todo poema guarda conexión, en alguna manera, con algún acontecimiento vivido o comprensible. Configura el acontecimiento al revestir a sus partes de significación en la fantasía, según la característica de ésta de libre formación. Todo lo dicho acerca de la actitud en la vida compete a la poesía y ésta no hace sino prestar una expresión más fuerte a esta referencia vital. Cada cosa se matiza, mediante esta referencia a la actitud vital, del color que procede de ella: distante, alto, lejano. Pasado, presente, no son meras determinaciones de la realidad, sino que el poeta restablece, mediante su revivencia, la referencia a la vida que en el curso del desarrollo intelectual y de los intereses prácticos se había desvanecido.

4. La "significación" que corresponde a un hecho es una referencia vital y no una relación intelectual, no una interpolación de razón, de pensamientos, en la parte del acontecer. La significación ha sido recogida de la vida misma. Si se señala como sentido de un todo vital la conexión resultante del significado de las partes, la obra poética expresa, por medio de la creación libre, la conexión significativa del sentido de la vida. El

acontecimiento se convierte en símbolo de la vida.

A partir de la reflexión antropológica todo es esclarecimiento, "ex-plicación" de la vida misma, también la poesía. Aquello que está sumido en las profundidades de la vida, inaccesible a la observación y al razonamiento, es sacado fuera. Así surge en el poeta la impresión de la inspiración.

El límite de la poesía se halla en que no existe en ella ningún método para comprender la vida. Las manifestaciones de la misma no son ordenadas en una conexión. Pero su fuerza está en la referencia directa del acontecer a la vida, con lo cual se convierte en una expresión directa de ésta; y en la creación libre que lleva a expresión plástica la significación que ha sido captada en el acontecer.

El reino de la vida, considerado como su objetivación en el curso del tiempo, como su estructuración según las relaciones de tiempo y de "efectuación" constituye la historia. Un todo jamás completable. El historiador plasma con el contenido en las fuentes, con lo acontecido, el curso, el nexo efectivo. Y se halla vinculado a la finalidad de elevar a conciencia la realidad de este curso.

El significado de la parte se halla determinado aquí por su relación con el todo, pero considerado este todo como objetivación de la vida, comprendido en este aspecto.

Valores

Un amplio reino de valores se explaya como realidad de nuestra vida espiritual. El hecho mismo señala una relación de la vida propia con objetos cuyo carácter se expresa precisamente en su determinación de valor. Por lo tanto, el valor no es, en primer lugar, un producto de la formación conceptual al servicio del pensar acerca de los objetos. Puede llegar a ser esto en la medida en que este producto, por una parte represente la actitud, y por otra, entre en relaciones de tipo objetivo. Igual ocurre con la estimación de valores. Pertenece ésta a una actitud que es independiente de la captación objetiva. En este sentido tiene que interpretarse la expresión "sentimiento del valor". Valor es la expresión abstracta de la actitud repectiva. Suele ser corriente derivar los valores psicológicamente. Esto corresponde al método general de la deducción a base de la psicología. Pero tal método suscita reservas, porque dependerá del punto de partida psicológico adoptado qué es lo que regirá como valor y qué relaciones de derivación se establecerán entre los valores. También la deducción transcendental, que enfrenta valores absolutos a los condicionados, resulta fallida. El método tiene que ser inverso. Hay que partir de la expresión, en la que se contiene ya toda asignación de valor, para hacerse así con todas ellas. Y sólo entonces podremos preguntarnos acerca de la actitud que tiene lugar.

En la vida misma chispea, en los cuadros cambiantes de una actitud positiva o negativa, placer, complacencia, aquiescencia, satisfacción; objetos construidos se convierten constantemente en soportes de los contenidos mnémicos afectivos así surgidos y representan así posibilidades múltiples de estados anímicos. El pensamiento desgaja el complejo de tales posibilidades de afectar el ánimo del objeto mismo y las refiere a éste; así surge la intuición y el concepto de valor. Como de esta suerte el valor lleva en sí esta referencia especial al sujeto afectable, separada de las propiedades que constituyen la realidad del objeto, reviste así una posición peculiar a diferencia de esas propiedades. Con la vida misma crece la multiplicidad de posibilidades del objeto para afectar el ánimo. Cada vez, el recuerdo pesa más en la afección actual que ese objeto provoca. Cada vez con mayor soltura el valor se va emancipando de la aparición y desvanecimiento momentáneos de la afección. Este concepto del valor puede albergar tan sólo el mero complejo de pasadas posibilidades, aun en el caso de que persistan los objetos. Y sólo de la relación práctica en la cual la voluntad pondera valores para una adopción de fin, surge la estimación comparada de los valores en la cual el valor cobra una relación con el futuro, en calidad de bien o de fin. Con esto recibe una nueva independencia conceptual: sus "momentos" se coordinan en una apreciación total, en una figura articulada; y también desgajadas de esta relación con la voluntad subsisten con la nueva autonomía. Ésta es la aportación de la vivencia en el desarrollo paulatino del concepto de valor. Advirtamos una vez más que se trata de una discriminación de la aportación con un método analítico y no de una sucesión temporal.

En la reflexión, en el ahondamiento del "yo" en sí mismo, surge la otra posibilidad de que el yo se convierta en objeto y, como tal, en portador de posibilidades de gozarse a sí mismo y de ser para otros objeto de goce. En este último aspecto no se comporta de distinta manera que los objetos a los que inhiere la posibilidad de ser gozados, sin que digamos que ellos mismos disfrutan lo que son y procuran. Pero cuando el ser tan diversamente afectable se convierte en objeto de sí mismo y se añade a esto el "sentimiento de sí"[*4] que abarca todo lo que efectúa y que goza de esta acción, surge el concepto peculiarísimo del valor propio de la persona mediante el cual ésta se distingue de todo aquello en lo que no se da semejante goce de sí mismo. En este sentido constituyó el Renacimiento el concepto de mónada, donde confluían cosa, goce, valor, perfección. Ya Leibniz ha llenado la filosofía y la literatura alemanas de este concepto y del fuerte sentimiento que lleva en su seno.

Otro tipo de aportación en el desarrollo del concepto de valor lo lleva a cabo la comprensión. En este caso lo primario, experimentado en la vida propia, es la fuerza con la cual un individuo nos afecta a nosotros. Y como la comprensión "reconstruye" a este individuo, surge otra vez una nueva separación de la intuición y concepto del valor con respecto a las afecciones del ánimo. Porque éstas no sólo son revividas sino referidas a un sujeto extraño. Como consecuencia tenemos que se captan ahora con mucha mayor

claridad las relaciones entre las posibilidades de afectar y el "sentimiento de sí mismo" del sujeto, que vive en estas posibilidades. El "valor personal" se presenta ahora en la objetividad exterior y se muestra en reposada objetividad en todas las relaciones del mundo en torno a esta persona. Sólo queda un límite, que será superado por la distancia histórica. En este tipo de comprensión se mezcla todavía una comparación con nosotros mismos, autocomplacencia, envidia, celo, sufrimiento por la fuerza extraña y falta el patrón que a la estimación serena ofrece la contemplación del pasado.

El valor es una designación objetiva a través del concepto. En él la vida se ha extinguido. Pero no por eso ha perdido su referencia a la vida.

Pero una vez que se ha constituido el concepto de valor se convierte, en virtud de su referencia a la vida, en una fuerza, por lo mismo que concentra aquello que en la vida se halla disperso, oscuro y fluyente. Cuando encontramos en la historia valores, en los documentos ideas de valor que son expresión de la vida, con la "revivencia" recuperan la relación con la vida que estaba contenida en ellos.

El todo y sus partes

La vida que transcurre en el tiempo o que se diferencia localmente en coetaneidad se articula, categorialmente según la relación del todo con sus partes. La historia, como realización de la vida en el curso del tiempo y en la coetaneidad, resulta, considerada categorialmente, otra articulación, en este aspecto, de las partes en un todo. No es como esos objetos que se hallan juntos en un aposento y que son abarcados por la persona que entra; su copertenencia está determinada por la referencia a una persona, a una vida a la que pertenecen, de otro modo podrían ser disgregados, pues ninguna relación los une entre sí. Cosa muy distinta ocurre en el curso de la historia. O, desde el punto de vista de la consideración científico-natural, toda formación es un resultado indiferente de masas en movimiento, pero el movimiento y la masa y su relación con arreglo a leyes no están subordinados a ningún tiempo. Por el contrario, la vida presenta en cada formación una relación interna de la parte con el todo y por esto esta formación no es nunca indiferente…

Esta pertenencia recíproca aparece en urdimbres de vida muy diversas y en cada una de ellas de diferente manera.

Desarrollo, ser y otras categorías

Ahora surgen dos nuevas categorías. La vida y el curso de la vida son conexión. En la adquisición constante mediante nuevas vivencias sobre la base de las antiguas se va

constituyendo lo que yo denomino la "conexión psíquica". Formas de la misma. La naturaleza de este proceso tiene como consecuencia la persistencia y continuidad de la conexión en medio de los cambios. Designo este hecho, que se puede señalar en toda vida espiritual, con la categoría de ser. Pero el ser tiene como otro aspecto suyo el cambio constante. Esto supone que el cambio, que abarca también las influencias exteriores sobre la conexión unitaria de vida, está al mismo tiempo determinado por ésta. Así surge el carácter de todo curso de vida. Es menester captar esto sin prejuicios. Es menester prescindir de toda clase de teoremas acerca de un desarrollo que avanzaría por etapas.

¿Cuál es el curso que ocurre por doquier? El carácter determinado de la existencia singular, de cada estado individual de la misma, implica sus límites. Diferencia con los límites espaciales. Naturaleza de este concepto en lo espiritual. La existencia singular es individualidad. Esta limitación provoca dolor y el afán de superarla. Es la tragedia de la finitud y, al mismo tiempo, el acicate para superarla. La limitación se manifiesta, hacia fuera, como presión del mundo sobre el sujeto. Puede ser tan fuerte, merced al poder de las circunstancias y a la naturaleza del ánimo, que impida el progreso, pero en la mayoría de los casos la naturaleza de la finitud empuja a superar la presión que viene de la nueva situación de vida, de las circunstancias penosas. Y como toda nueva situación trae el mismo carácter finito, surge también en ella la misma voluntad de poder que brota del hecho de estar condicionado, la misma voluntad por la libertad interna que resulta de la limitación interior. Pero todo se halla sostenido en un haz por la fuerza interior y el límite interior que resulta de la determinación de la existencia singular y de la consiguiente persistencia de la conexión adquirida. En todo, por lo tanto, actúa en su curso el mismo ser. En todo encontramos la misma limitación de posibilidades y, sin embargo, la libertad de elección entre ellas, con esto el bello sentimiento de poder marchar hacia delante y de poder realizar nuevas posibilidades de la propia existencia. Denomino desarrollo a esta conexión en el curso de la vida, determinada desde dentro, y que condiciona la entrega incesante a los cambios.

Este concepto es del todo diferente de las fantasías especulativas acerca de una marcha hacia etapas siempre superiores. Cierto que contiene un incremento de distinción, de diferencia, etc., en el sujeto. Pero el curso de la vida puede quedar vinculado al fundamento natural de crecimiento, madurez y descaecimiento vegetativo que transcurre entre el nacimiento y la muerte, sin realizar ningún alto significado, ligado a las regiones íntimas de la vida. Puede retroceder tempranamente o sostenerse hasta el fin en la marcha hacia adelante.

IV
LA BIOGRAFÍA

1. *El carácter científico de la biografía*

Las opiniones de los historiadores acerca del carácter científico de la biografía se hallan divididas. La cuestión de si habrá que subordinarla a la historia, como una parte de la misma, o si le corresponderá un lugar independiente en la conexión científico-espiritual es, en último término, cuestión de palabras, porque la solución depende del sentido que se preste a la expresión "ciencia histórica". Pero en el dintel de toda discusión acerca de la biografía tenemos el problema epistemológico y metodológico: ¿es posible la biografía como solución de validez universal de una tarea científica? Parto de lo siguiente: el objeto de la historia nos es dado en el complejo de objetivaciones de la vida; en el nexo natural (conexión de la naturaleza) se hallan engarzadas las manifestaciones de vida del espíritu, desde los ademanes fugaces y las palabras volanderas hasta las obras poéticas imperecederas, el orden a que hemos sometido a la naturaleza y a nosotros mismos, los ordenamientos jurídicos y las constituciones bajo las que vivimos. Constituyen la realidad exterior del espíritu. Los documentos en los que se apoya de preferencia una biografía se componen de los vestigios que nos han quedado de las expresiones y de la acción de una personalidad. Les corresponde un lugar especial a sus cartas y a las noticias acerca de ella.

La tarea del biógrafo consiste en comprender, sobre la base de esos documentos, el nexo efectivo en el cual un individuo se halla determinado por su medio y reacciona sobre él. Toda historia tiene que captar nexos efectivos. El historiador penetra más hondamente en la estructura del mundo histórico al distinguir los diversos nexos y estudiar su vida. La religión, el arte, el Estado, las organizaciones políticas y religiosas forman tales nexos que atraviesan toda la historia. El nexo primordial lo constituye el curso de vida de un individuo dentro del medio del que recibe influencias y sobre el que reacciona. Ya en el recuerdo del individuo se presenta esta relación: el curso de su vida, las condiciones del mismo y sus efectos. Aquí tenemos la célula germinal de la historia. Porque las categorías históricas específicas surgen aquí. Lo mismo que el curso de la vida se mantiene compacto en su sucesión por la conciencia del yo idéntico, todos los momentos de la vida encuentran su fundamento en esta categoría de la identidad. Lo discreto se enlaza en continuidad; al recorrer la línea de los recuerdos desde la pequeña figura de los años infantiles, que vive en el momento, hasta llegar al hombre que se afirma frente al mundo con su interioridad firme y segura, referimos el curso de las acciones y reacciones a algo que se va conformando y que se desarrolla como algo determinado desde dentro. Los acontecimientos exteriores que actúan sobre este yo tienen para él un valor útil de efectividad. Los estados singulares de este yo y asimismo las acciones sobre él tienen un significado por su relación con el curso de la vida y con aquello que en él se plasma o configura.

La autobiografía es la expresión literaria de esta reflexión del individuo sobre el curso de su vida. Cuando se traslada esta reflexión sobre el curso propio de la vida a la

comprensión de existencias extrañas surge la biografía como forma literaria de la comprensión de vidas ajenas.

Toda vida puede ser descrita, la modesta lo mismo que la poderosa, la de todos los días lo mismo que la extraordinaria. Desde diversos puntos de vista puede surgir el interés para esto. La familia conserva sus recuerdos. La justicia criminal y sus teorías pueden tratar de archivar la vida de un criminal, la psicopatología la de un hombre anormal. Todo lo humano se nos convierte en documento, pues nos actualiza alguna de las infinitas posibilidades de nuestra existencia. Pero el hombre histórico, a cuya existencia se enlazan efectos duraderos, es digno, en un sentido superior, de pervivir en la biografía como obra de arte. Y entre éstos atraerán especialmente la atención del biógrafo aquellos cuya acción surge de honduras difícilmente comprensibles de la existencia humana y que proporcionan, por lo tanto, a una visión más profunda de la vida humana y de sus figuras individuales.

No es posible negar que la biografía reviste una significación especialísima para la comprensión de la gran conexión del mundo histórico. Lo que opera en cada punto de la historia es, precisamente, la relación entre la profundidad de la naturaleza humana y la conexión universal de la vida histórica en desarrollo. Aquí tenemos la conexión primaria entre la vida misma y la historia.

Y de este modo nuestro problema se hace más acucioso: ¿es posible la biografía?

El curso de vida de una personalidad histórica es un nexo efectivo en el cual el individuo recibe las acciones del mundo histórico, se va constituyendo bajo ellas y, a su vez, reacciona sobre este mundo histórico. Es la misma esfera de la conexión cósmica de donde surgen las acciones y la que recibe, a su vez, las acciones del individuo que la sigue plasmando. En esto reside, precisamente, la posibilidad de la biografía como una aportación científica, a saber, que el individuo no se enfrenta en el mundo histórico a un juego ilimitado de fuerzas: la esfera en que vive es Estado, religión, ciencia, en una palabra, un sistema particular de la vida o una conexión de los mismos. La estructura interna de esta conexión es la que atrae al individuo hacia sí, lo forma y determina la dirección de su acción: de las posibilidades contenidas en la estructura interna de un hombre histórico parten las aportaciones históricas.

Si consideramos la vida de Schleiermacher, parece que su biografía se resuelve en la multiplicidad de su acción. Pero un estudio más atento muestra cómo lo imponente de esta personalidad reside en la interna conexión que hay en él y que sostiene su acción en lo religioso, en la filosofía, en la crítica, en la nueva comprensión de Platón y del apóstol Pablo, en la Iglesia y en el Estado. Un poder peculiar de vivencia y de comprensión, una serena circunspección que se cierne sobre él en medio de la vida y de la acción y que se objetiva, fundada sobre el dominio constante de una conciencia superior en un alma que se eleva sobre el destino, el sufrimiento y el curso del mundo…

2. *La biografía como obra de arte*

La autobiografía es comprensión de uno mismo. Su objeto es la vida como curso de vida de un individuo. La vivencia constituye la base directa y constante de la comprensión para definir el sentido de esta vida singular. La vivencia, en calidad de actualidad constante que avanza, posee miembros de una conexión en la cual cada una de las partes entra en la conexión psíquica adquirida. A la vez, nuevas partes pueden ser vividas como operantes hacia atrás por estar en un nexo efectivo con miembros recordados operantes. Pero este nexo efectivo no se presenta por sí como un sistema de efectos, sino que, en cada acción, que parte del presente, se da la conciencia de encaminarse hacia fines. Éstos constituyen un nexo efectivo, ya que también los deseos incluyen en sí fines.

Por esto el nexo efectivo es vivido en primer lugar como realización de fines, por lo menos aquello que más se halla en el primer plano de la conciencia. A este nexo se le subordinan los objetos, los cambios, las vivencias, como otros tantos medios. De los fines surge el plan de vida como una trama de los fines entre sí y con los medios. Todo esto presupone en el presente, que hace los planes, una conciencia del valor, que completa lo actual con la serie del pasado con sus goces, ilusiones, etc. A esta captación categorial se añade la del significado, que se forma en el pasado. En ella reside la relación de un acontecimiento exterior, singular, con algo interior y este interior se halla en la conexión de los acontecimientos entre sí, conexión que no se constituye a partir del último miembro, sino que se centra en un punto medio con respecto al cual todo lo exterior se comporta como con respecto a algo interior. Constituye la línea infinita de acciones que recibe un sentido…

La comprensión se lleva a cabo en todo lo que se ofrece exteriormente. Esto se extiende hasta la muerte y sólo en "lo conservado" tiene un límite. Aquí reside su ventaja sobre la autobiografía.

Puede utilizar para la comprensión las manifestaciones en que se contiene el plan, la conciencia sobre el significado. Las cartas muestran dónde encuentra el individuo el valor de su situación; otras manifestaciones señalan dónde se halla el significado de partes singulares del pasado. Se constituye una conexión que lleva a una comprensión: una capacidad se da cuenta de sí misma; las circunstancias, los errores, las pasiones la desvían o un medio feliz refuerza su poder activo; desde fuera se le presentan tareas y la sacan de sí para bien o para mal, etc. Tenemos, en general, la ventaja de que un curso de vida conserva "materialmente" la relación de lo exterior con algo interior, con el significado de una vida: los testimonios expresan esta relación, como ocurre con la famosa confesión de Goethe (en mi trabajo). Y el observador tiene ya la conciencia de la acción histórica, de los límites, etcétera.

Las cartas señalan la complexión vital del momento. Pero están influidas por la dirección del que las escribe. Muestran circunstancias de vida, pero cada circunstancia está vista sólo desde un aspecto. Mas cuando la vida, consumada o devenida histórica, puede ser ya apreciada según su significado, es porque, mediante la interpretación de los documentos, podemos establecer la conexión con el pasado, con lo actuante en el medio,

con lo actuado en el futuro. Estos documentos nos muestran al individuo como un centro de fuerzas que experimenta y que ejerce. Pero su significado dentro de la conexión histórica se puede establecer únicamente si es posible resolver antes la tarea de obtener una conexión general separable de este individuo…

Por eso la biografía, como obra de arte, no puede resolver su tarea sin recurrir al mismo tiempo a la historia de la época.

Con esto tiene lugar un cambio del punto de vista. La interpretación de un individuo tiene sus límites en que, por lo mismo que éste es centro de sí mismo, también los biógrafos lo convierten en punto central. La biografía como obra de arte debe dar con ese punto de vista desde el cual se expanden el horizonte histórico general y el individuo, sin embargo, funciona como centro de un nexo significativo y efectivo: tarea que las biografías no pueden resolver sino por aproximación. Por una parte, tiene que mostrar objetivamente la conexión en la diversidad de sus fuerzas, en la determinación histórica de las mismas, en el valor de estas determinaciones, en la conexión significativa: siempre tiene que estar presente la conciencia de la ilimitación, que se extiende en todas direcciones y, sin embargo, hay que mantener el punto de referencia en este individuo. Así resulta que la forma artística de la biografía sólo puede aplicarse a personalidades históricas. Porque sólo en éstas encontramos la fuerza para constituir semejante punto central.

No es posible superar por completo la dificultad que consiste en hacer valer a la vez el punto de vista doble del biógrafo.

La posición de la biografía dentro de la historiografía se ha realzado extraordinariamente. Ha sido preparada por la novela. Acaso fue Carlyle el primero en comprender toda su importancia. Se debe a que el problema mayor que se ha presentado en el desarrollo de la escuela histórica, hasta Ranke, reside en la relación que guarda la vida misma, en toda su diversidad de aspectos, con la biografía. Ésta debe mantener la historia como un todo. Todas las cuestiones acerca del valor de la historia encuentran su solución, en último término, en que en ella el hombre se conoce a sí mismo. No captamos la naturaleza humana mediante introspección. Éste fue el error enorme de Nietzsche. Por eso no le fue posible comprender la importancia de la historia. Esa tarea, más amplia, de la historia se halla ya implícita en Hegel. Se precisó con el estudio de la vida relativamente ahistórica de los pueblos primitivos, en los que tropezamos con la repetición uniforme del mismo contenido de vida. Viene a ser como la base natural de toda historia. También, por otra parte, cuando las personalidades humanas más egregias suscitaron estudios de un tipo completamente nuevo, que hace ver los límites de lo humano desde el otro lado. Entre estos dos extremos tenemos el estudio de las costumbres. Las biografías de Carlyle, la captación de una unidad cultural, partiendo de sus fundamentos, obra acometida por Jacobo Burckhardt, la descripción de costumbres por Macaulay, constituyeron los puntos de partida (hermanos Grimm). Ésta es la base sobre la cual la biografía, como obra de arte, recibió un sentido y contenido nuevos.

Pero en esto precisamente se halla también su límite: los movimientos generales atraviesan al individuo, se entrecruzan en él; para comprenderlos, tenemos que buscar nuevos fundamentos que no se hallan en los individuos. La biografía no alberga en sí la posibilidad de constituirse como obra científica de arte. Tenemos que recurrir a nuevas categorías, figuras y formas de la vida que no surgen en la vida singular. El individuo es el punto de cruce de sistemas culturales, de organizaciones en que se entreteje su existencia, ¿cómo sería posible comprenderlas partiendo de él?

[*1] *Cf.* por lo que se refiere a los valores, 55 *ss.* [T.]

[*2] Así traduzco las expresiones alemanas *hineinversetzen, nachbilden, nacherleben.* [T.]

[*3] *Das Erwirken,* (*erwirken,* efectuar). Nos permitimos el uso del término "efectuación" para evitar toda confusión con la simple causación y mantener viva la alusión a la efectividad que tiene lugar dentro de lo humano, que es también a la que se alude en la expresión "nexo efectivo". [T.]

[*4] No se trata de un engreimiento, sino de una complacencia en el propio valer y en sus efectos. [T.]

SEGUNDA PARTE: EL CONOCIMIENTO DE LA CONEXIÓN HISTÓRICO-UNIVERSAL

INTRODUCCIÓN

1. *La historia*

Desaparecen las relaciones firmes de la autobiografía. Abandonamos el río del curso de la vida y nos sumergimos en el mar infinito.

1. Persiste la diversidad de los puntos de vista procedentes del valor, del significado, del fin, pero cambia el modo de combinación.

2. El sujeto en el cual y para el cual se da el significado de la vida se hace ahora cuestionable. ¿Existe una felicidad sólo para el individuo (Lotze)?

3. Si se coloca un sujeto singular, una persona, etc., surge cada vez un punto de vista peculiar desde el cual se capta el significado, el sentido, etc. Sobre esto Simmel. Consecuencia falsa de verdades diversas. Pero estos puntos de vista diversos nos llevan en la historia universal, por medio de las ciencias sistemáticas, a la objetividad.

Captabilidad de la historia. Exterioridad e interioridad, coetaneidad, sucesión. Se añade el problema de la exposición: hacer patente, visible el curso temporal de una serie en sí infinitamente fragmentable. Se "vive" aunque propiamente no se "vive"…

La historia nos hace libres al elevarnos sobre la condicionalidad del punto de vista significativo surgido en nuestro curso de vida. Pero, al mismo tiempo, su significado es más inseguro. La reflexión sobre la vida nos hace profundos, la historia libres.

Pero en este mar infinito tomamos como medios de orientación los recursos que nos prestan la vivencia, la comprensión, la autobiografía, la biografía. Se trata de las categorías que han surgido en la reflexión sobre la vida como los recursos mentales para su captación. En el comprender se nos da ya la categoría del todo. El curso del tiempo, el curso de la vida, es relación de las partes con un todo. En la biografía surge la categoría de la existencia individual cualitativamente determinada. Pero como la existencia individual se halla condicionada desde fuera y reacciona hacia fuera, tenemos las categorías del hacer y del padecer. Toda existencia individual determinada es, en la historia, fuerza y se halla, a la vez, en interacción con otras fuerzas. Como la existencia individual transcurre en un curso de vida, como la limitación, el sufrimiento, la presión experimentada en los diversos momentos de la misma provoca la marcha hacia otro estado que, por el momento, le es más adecuado, como en esta marcha encuentra su dicha, y acaso su dicha consista en la marcha misma, y en cada estado se mantiene y, al mismo tiempo, cambia, como la ley que en ella actúa constituye la regla interna de estos

cambios y lo adquirido cada vez determina el futuro desde dentro, de todo esto nacen las categorías históricas del ser *(Wessen)* y del desarrollo. El ser designa en esta ocasión, únicamente, la permanencia en el cambio y el desarrollo la forma de decurso determinada por la ley de una creciente "conexión psíquica" adquirida. La vivencia o la captación del hombre singular no nos da noticia alguna acerca de un desarrollo como progreso.

2. *La nueva tarea*

Miremos hacia atrás. Entre las categorías especialmente características de las ciencias del espíritu se da una conexión interna (véase en *Obras Completas,* IV, mi estudio sobre Hegel).[*1]

Las relaciones de esas categorías entre sí constituyen esa conexión mediante la cual se llega a la comprensión de la existencia singular cualitativamente determinada, es decir, del individuo. En estas relaciones consideramos ahora la conexión según la cual el comprender aprehende una realidad dada según su significado. Es una existencia singular cualitativamente determinada. Muestra ésta, desde la expresión hasta el sujeto de todas las expresiones, una relación del todo con las partes. Ésta es conexión. La conexión es estructura. Así se explican el ser y el desarrollo. Y al aplicar esta relación, que se da en toda existencia singular, a todas las expresiones de la misma, surge, bajo las categorías de valor, significado, fin, la comprensión de este individuo. En esta comprensión el individuo es reconstruido como una conexión espiritual por medio de los conceptos indicados…

PRIMER PROYECTO DE UNA CONTINUACIÓN

1. *La relación fundamental: La estructura de la formación histórica*

Al afrontar ahora las formaciones históricas encontramos en ellas, empíricamente, una unidad y una conexión. En su virtud se nos convierten en objetos de un orden más amplio. Toda formación actúa en el nexo histórico mediante una fuerza que le es inherente. Tiene su propio ser o esencia, en ella tiene lugar un desarrollo que lleva consigo una ley nueva que va más allá del desarrollo del individuo. Así surgen nuevas tareas:

¿Cómo es posible demarcarlas mediante el concepto?

El círculo vicioso de la formación conceptual.

¿Qué elaboraciones experimentan las categorías y conceptos que han surgido en la existencia individual?

¿Cómo es posible en este terreno un conocimiento objetivo?

Introducción en la historia universal. Al pasar ahora a la historia se nos presenta, como el problema primero, la relación entre la vida y la historia. A este problema nos lleva la marcha emprendida por nosotros. En todo punto, dentro del ámbito espacial o temporal de la historia, se halla presente un alma viva, actuante, dotada de fuerzas formativas, afectable por infinitas acciones. Todo documento de primera clase es expresión de un alma semejante. El hecho de que tales documentos de no importa qué presente sean tan escasos es consecuencia de la selección que lleva a cabo la historia, como recuerdo, entre la selva de lo escrito. Convierte en polvo y ceniza todo lo que no tiene significado alguno. Aquí tropezamos de nuevo con la categoría del significado. Pero, en el fondo, todo es significativo, porque, como expresión de no importa qué corazón humano en pulsación, nos hace ver aquello que, en un presente, constituía una posibilidad de una vivencia. Pues de esto se trata, de rebuscar el alma y de cómo, bajo las condiciones de un tiempo y un espacio, se halla vinculada siempre a determinadas posibilidades, un caso entre las posibilidades infinitas, ilimitadas que acarrea el curso histórico.

Miremos a los historiadores y veremos cómo, bajo el concepto de representar una época a través de ciertos hombres, mantienen también una relación con la gran masa sumergida en el recuerdo humano. Macaulay y otros ingleses se acercan más a este problema.

La conexión lógica en las ciencias del espíritu. El punto de partida lo constituye la vivencia. Se trata de una conexión estructural y en toda "representación" científico-espiritual de la vida se halla presente siempre esa conexión de vida. Se halla presente cuando escucho un relato, cuando leo una acción histórica, cuando pienso una conexión conceptual, ya sea la económica del trabajo o del valor, la jurídica del código, la política de una constitución. Siempre se da esta conexión de vida que opera su comprensión. Las "representaciones" la evocan e, igualmente, el fluir del tiempo, que atraviesa toda realidad humana, opera también en la captación. Este fluir es el mismo en el mundo histórico que en mí mismo, que lo contemplo. Y un ardid del espíritu consiste en concentrarlo y acelerarlo y en poseer, sin embargo, el módulo de la duración en el curso mismo de la vida. Así, el autor dramático hace pasar en unas pocas horas, en un orden temporal ideal, lo que duró años.

El mundo histórico y el significado. Del vivir surgen las categorías históricas de valor y de fin. Pero ya en el sujeto que vive y que mira hacia atrás se presenta el significado en el proceso de su comprender y trae consigo la conexión como forma categorial.

En la medida en que en la historia se presentan conexiones empleamos sencillamente el concepto de significado. Se trata de aplicar el concepto de significado en toda la libertad de la realidad. Allí donde ha transcurrido vida y es comprendida, tenemos historia. Y allí donde hay historia hay significado en toda su variedad. Tenemos significado cuando un individuo representa algo más amplio, lo concentra, por decirlo así,

en sí mismo y lo hace más patente en su manifestación individual. Lo tenemos también cuando se produce un cierto cambio de la conexión en virtud de un acontecimiento o de una persona o de una comunidad (jamás tenemos en la historia un mero complejo de consecuencias como una suma).

El valor y la historia. 1. También en el mundo histórico tenemos la relación de los valores con el relampagueo constante, con la luz viva y el apagamiento de las afecciones de los ánimos. Tampoco en este terreno el valor tiene una realidad que no se halle en conexión con esto. Aparece una confusa e ilimitada diversidad, un horizonte infinito, como cuando al anochecer miramos hacia una gran ciudad extraña cuyas luces parpadean, se refuerzan, se debilitan hasta perderse en una lejanía invisible. Pero toda esta oscilación corresponde a un mundo objetivo que nos es totalmente ajeno, desprendido de nosotros también en el espacio y en el tiempo. Así se va desarrollando el concepto de la intuición y el concepto del valor en sentido histórico. La vida de los individuos se halla consumada. Su valor peculiar puede ser abarcado totalmente. Se presenta una nueva estimación de valores, que ya nada tiene que ver con actitudes prácticas. Poseemos ya el patrón de los "valores propios" más grandes de que tenemos noticia: la línea de gradación a partir del hombre medio, y cuanto más hacia atrás llegue en el pasado nuestra mirada, tanto más firmes y objetivos son esos valores; el efecto de la distancia histórica es el mismo que produce la distancia de las personas en la obra de arte. Desaparece hasta la posibilidad de comparar nuestro propio destino y nuestros valores con lo histórico.

2. En esta riqueza de los valores históricos aparece, en primer lugar, la diferencia entre las cosas, que son tan sólo valores de utilidad, y los valores de la persona o propios que van unidos a la conciencia de sí mismos. Estos valores constituyen el material del mundo histórico. Son como los tonos con los que se traba el tejido de las melodías del universo espiritual. Cada uno de ellos toma un lugar en ese tejido por la relación que guarda con los demás. Pero no sólo posee las dimensiones del sonido, intensidad, altura y timbre, sino que, como el individuo, es algo indefinible, único, no sólo por la relación en que se encuentra sino por su propia naturaleza.

Vida es la plenitud, la diversidad, la interacción en todo lo uniforme que estos individuos viven. Por su materia es una misma cosa con la historia. En todo punto de la historia hay vida. Y la historia se compone de vida de todas clases en las relaciones más variadas. La historia es, no más que la vida captada desde el punto de vista del todo de la humanidad, que constituye una conexión.

Estos individuos que, como valores autónomos forman vida e historia, con sus fines, con su significado, son en primer lugar fuerzas actuantes y conscientes, impregnadas de valores, fuerzas que se refieren a los valores de utilidad de las cosas, fuerzas formadoras de fines. Y, así, el mundo histórico resulta lleno de fines, es, considerado meramente

como diversidad de fuerzas, un mundo lleno de fines.

Y también los fines, desde el momento en que un sujeto mira al futuro, pondera valores y se decide sobre bienes, experimentan un desarrollo. También en este caso dentro del proceso en que el sujeto adopta el fin, la aparición del fin dentro de la economía espiritual se desprende y emancipa del proceso; vienen a ser fuerzas actuantes autónomas dentro de esa economía. El fenómeno inmediato es que los fines operan, sin que se tenga conciencia de ellos y en grandes extensiones. En el mundo histórico actúan pasiones, estados de ánimo: permanecen vinculados a la interioridad de la persona; otra cosa ocurre en el fin.

Vivencia, comprensión, nexo efectivo. El primer conocimiento que nos traen la vivencia y la comprensión es la presencia en ellas de la conexión. Comprendemos únicamente conexión. Conexión y comprensión se corresponden mutuamente.

Esta conexión es un nexo efectivo. En la unidad psíquica de vida, en la historia, en los sistemas culturales y en las organizaciones, todo se halla comprendido en cambio constante y estos cambios son otras tantas efectuaciones de lo efectivo, de lo actuante, ya tenga lugar esta relación en un individuo, gracias a su estructura, o en circunstancias más complicadas. Nada cambia en ello el que un nexo efectivo pueda tener el carácter de teleología inmanente, porque ésta no es más que una forma del actuar.

En la historia y en la sociedad se da por doquier la relación entre el todo y las partes y ésta es la que determina la forma del actuar en el mundo histórico. Y tropezamos aquí con elementos primeros que no son independientes por lo mismo que no pueden funcionar sin relación con el todo.

Si los cuerpos orgánicos constituyen también todos, en este sentido, cuyas partes no funcionan con independencia sino en su relación con el todo, las unidades humanas psicofísicas constituyen todos en un sentido particular. Es singular todo lo dado, ya sea orgánico, inorgánico o espiritual. El hecho de captar mentalmente el proceso psicofísico añadiría a éste un nuevo rasgo, pero no señalaría íntegramente lo que caracteriza a esta conexión. La conexión psíquica es estructural. Es un nexo efectivo en el que lo actuante persiste como hecho psíquico y es referido a lo actuado. Este nexo efectivo se extiende a las relaciones del pensar con la captación de lo dado, de la asignación de valores a lo dado, de la adopción de fines respecto a la asignación de valores y, dentro de cada una de estas esferas, a las relaciones particulares del mismo tipo contenidas en el tema especial que constituye cada esfera. Todo este nexo efectivo actúa teológicamente en la creación de valores y en la realización de bienes y fines. Entre los valores desempeña un papel especial el "valor propio" de la persona. Su carácter consiste en que la unidad de vida se alegra con ciertas propiedades, tiene el sentimiento de sí "por poseerlas"; y como estas propiedades se hallan entrelazadas en un núcleo ideal basado en la conexión de la persona, el valor propio resulta individual. Surge siempre de la conexión particular de esta persona singular, por la que ésta es como es y se siente y goza de esta manera. Mediante

la estimación de los demás se potencia esta relación. Así el individuo se halla centrado en sí mismo. Por otra parte, cada comunidad desarrolla también valores, todo movimiento histórico lleva esa misma intención y efecto, y así surge, en la situación histórica y social, la relación según la cual el valor propio, el sentido de la existencia propia, presta significado a cada uno de los procesos anímicos y, por otra parte, la unidad psicofísica cobra un significado para el todo especialmente en los nexos finales. Esta conexión significativa es la que capta el historiador. No es valorada de nuevo, sino reconocida como realidad. Pero, como tal realidad, constituye significación, interés de los individuos, conexión de los "momentos" importantes entre sí, en una palabra, articulación en el curso temporal.

Conexión histórica. Hegel plantea el problema de encontrar una conexión de conceptos que la eleve a conciencia. La misma conexión en los diversos aspectos metafísico, filosófico-natural y científico-espiritual. Son las etapas ideales del espíritu, en las que el yo se encuentra como espíritu, se objetiva en el mundo exterior y se conoce a sí mismo como espíritu absoluto.

Aquí tenemos la intelectualización de la historia. Porque no sólo es conocida mediante conceptos, sino que estos conceptos constituyen su esencia, y en ello descansa su conocimiento adecuado. Han sido descubiertos, al fin, el espíritu y la historia. Y no ofrecen misterio alguno.

La posición del verdadero historiador es bien diferente.

Mas tampoco se agota con la descripción de la riqueza individual de los fenómenos históricos. Si no hiciera más que esto, no tendríamos conocimiento de los mismos. Los individuos, como tales, se hallan separados entre sí. Quedaría incomprendido el ser más hondo de la historia, según el cual objetiva el espíritu de la humanidad.

En la comprensión de un producto histórico como expresión de algo interno tenemos algo que no es una identidad lógica sino la circunstancia única de una "mismidad" en individuos diferentes. Estos individuos no se entienden por su igualdad, sólo los conceptos son iguales entre sí y pueden, por tanto, intercambiarse. Se comprenden porque el individuo alberga posibilidades, dentro de ciertos límites, de revivir, valiéndose de las expresiones y de las acciones de un individuo muy diferente, los estados internos que corresponden a las mismas. Pues abriga posibilidades que van más allá de lo que él mismo puede realizar como vida propia. Todos vivimos en las adquiridas firmezas de nuestro ser. Pero como en el recuerdo y en la voluntad de futuro disponemos de muchas posibilidades de vida, que es en lo que descansa la conciencia de libertad, nuestra fantasía vuela más allá de aquello que vivimos nosotros mismos o podemos realizar.

Escepticismo histórico. 1. No puede poseer significado o valor algo que no puede ser comprendido. Un árbol no puede tener un significado.

La teoría de Simmel acerca de la historia, de que su conformación es necesaria

porque no se pueden recorrer todas las partes, es errónea, pues un gran número de partes puede ser representado por una síntesis.

En una historia de los cambios del mundo nunca tropiezo en la selección con un "momento", el cual, etc. Por esto la diferencia entre la historia de los objetos naturales y de lo humano.

La razón principal del escéptico es siempre que el nexo efectivo debido a motivos ofrece un carácter dudoso; pues el individuo conoce sus motivos de modo muy dudoso y los demás están todavía más lejos de este conocimiento. Sólo en proporciones muy limitadas se puede comprobar en qué grado actúan en acciones decisivas el interés propio, la ambición, el ansia de poder, la vanidad. Hasta las mismas manifestaciones habladas o escritas son muy cuestionables. Y esto, precisamente, constituye el campo propio de lo que el conocedor de los hombres y la gente de mundo consideran como historia verdadera. Los franceses, especialmente, muestran su superioridad en el conocimiento de hombres y cosas al someter las grandes acciones a pequeños motivos egoístas. Están acostumbrados a esto por el método pragmático, que persigue la relación entre el motivo, la acción y el efecto, cuando no aplican teorías políticas o la ponderación de fuerzas político-militares. Así tenemos las "memorias", con su caza de motivos y su afán de empequeñecer. Encontramos también en el espíritu francés una lucidez para los motivos personales, para las cuestiones de dinero, de posición social, que resulta incomprensible al sentido objetivo y moral del alemán y a su consiguiente ingenuidad sobre los motivos personales.

El carácter de la historiografía pragmática consiste en buscar el nexo efectivo pero dentro de los límites de la conexión entre motivo, acción y efecto histórico. Típico, en este sentido, el llamado moralismo de Schlosser, que es, efectivamente, un historiador pragmático con ingrediente de ese afán francés de empequeñecimiento, pero sobre la base del enjuiciamiento moral.

2. El escepticismo histórico puede ser superado únicamente si el método no ha menester tener en cuenta la comprobación de motivos.

3. El escepticismo histórico es superado cuando, en lugar del refinamiento psicológico, tenemos la comprensión de las formaciones espirituales. Éstas se hallan presentes como objetivaciones exteriores y pueden convertirse, por lo tanto, en objeto de una comprensión técnica.

4. Son de tres clases. El grado máximo de seguridad nos lo proporciona la comprensión en el campo de la interpretación del espíritu científico. Posibilidad de intercambio.

Un segundo grado corresponde a los productos de la sabiduría de la vida, de la religión, del arte, de la filosofía. Son, en parte, expresión de la propia conexión de vida o representan, en parte, una conexión de vida.

El tercero y más difícil caso lo constituye el campo de la acción y de la adopción de fines. La relación entre la adopción de fines, el hallazgo de medios y la acción, es

racional y transparente, pero otra cosa ocurre con los motivos que determinan la adopción de fines. Las acciones con efectos sobre la generalidad, que se hacen históricas, no van acompañadas por la conciencia de los motivos. Pero sí se hallan en una clara conexión con las necesidades objetivas implicadas por los sistemas de fines[*2] y las organizaciones exteriores; además, los motivos son del todo indiferentes en cuanto a sus efectos: éstos dependen, únicamente, de las representaciones de fines y de las posibilidades de medios. Así tenemos que las ciencias sistemáticas del espíritu, que se refieren al mundo de la acción, constituyen el fundamento para una comprensión segura del mundo de la acción.

En este punto se complica el método comprensivo al acoger la comparación, etcétera.

La posibilidad de un conocimiento objetivo en las ciencias del espíritu. El problema de cómo sea posible un conocimiento objetivo en las ciencias del espíritu se revierte en la cuestión de cómo puede ser realizado en la historia. ¿Cómo es posible la historia? En este planteamiento del problema entra, como supuesto, un concepto de la historia. Ya vimos que este concepto depende del de la vida. Vida histórica es una parte de la vida general. Pero ésta es lo que "se da" en la vivencia y en el comprender. En este sentido, la vida se extiende a todo el campo del espíritu objetivo en cuanto nos es accesible por medio de la vivencia. La vida es el hecho fundamental que debe constituir el punto de partida de la filosofía. Es lo conocido por dentro, aquello más allá de lo cual no se puede ir. La vida no puede ser llevada ante el tribunal de la razón. Es histórica la vida en cuanto es captada en su marcha en el tiempo y en el nexo efectivo que así surge. La posibilidad de esto reside en la "reproducción" de este decurso en el recuerdo, que no reproduce lo singular sino la conexión, sus etapas. Lo que el recuerdo aporta en la captación del curso de la vida es aportado en la historia por medio de las manifestaciones de vida que abarca el espíritu objetivo, por medio del enlace según su marcha y sus efectos. Esto es historia.

La primera condición para edificar el mundo histórico es, por consiguiente, la depuración de los confusos y desfigurados recuerdos del género humano sobre sí mismo mediante la crítica, que se halla en correlación con la interpretación. Por tal razón la ciencia fundamental de la historia es la filología en su sentido formal, como estudio científico de los lenguajes en que se decanta la tradición, recopilación de los testimonios humanos, depuración de errores en los mismos, ordenamiento cronológico y combinación, que establecen una relación interna entre estos testimonios. La filología, en este sentido, no constituye un medio auxiliar de la historia, sino que señala un primer ámbito de su método.

La objetividad de la historia es sólo posible cuando, entre los diversos puntos de vista desde los cuales se puede establecer la conexión de su todo y destacar los miembros que le son necesarios, hay un punto de vista que capta esta conexión tal como ha tenido lugar.

Introduzco en primer lugar el concepto de significado. La conexión de la historia es la

de la vida misma en la medida en que ésta produce una conexión bajo las condiciones de su medio natural. Un miembro que pertenece a la conexión del todo tiene, por referencia a éste, un significado en la medida en que realiza una relación con este todo contenida en la vida. Porque la mera relación del todo con la parte no implica necesariamente que la parte tenga un significado para el todo. Esto encierra, a lo que parece, un enigma indescifrable. Tenemos que construir el todo con las partes y, sin embargo, en el todo debe residir el "momento" por el cual se atribuye significado a la parte y ésta cobra su lugar.

Pero ya vimos que aquí radica lo que pone en movimiento el trabajo histórico y que éste transcurre en la dependencia recíproca de las determinaciones logradas, en nuestro caso el todo y las partes. Lo que la vida sea, nos lo enseñará la historia. Y ésta se halla reportada a la vida, cuyo curso en el tiempo es, y por esto tiene su contenido en ella.

Habría una salida de este círculo vicioso si existieran normas, fines o valores absolutos que sirvieran de patrones a la consideración histórica.

La historia misma realiza principios cuya validez, sin embargo, surge de la "explicación" de las relaciones contenidas en la vida. Una relación semejante es la de obligatoriedad, que se apoya en el contrato, y el reconocimiento de la dignidad y el valor de cada individuo, considerado como hombre. Estas verdades tienen validez universal porque hacen posible una regulación en cualquier punto del mundo histórico.

2. *La estructura de toda conexión histórica*

El problema de la historia consiste en saber cómo es posible que, estando un yo separado de otro yo y no teniendo lugar más que interacción de fuerzas, surja de estos individuos un sujeto que actúa y padece como un yo. Los sistemas, las direcciones, los movimientos, las organizaciones, he aquí otras tantas "comunidades", todos conexos en los cuales, en modo diferente, los individuos cooperan como partes.

1. Naturaleza de esta cooperación, según los diversos modos de la misma… La primera diferencia es que los individuos nunca participan por entero en estos entretejidos sino sólo con una parte de sí mismos.

2. Todas ellas se diferencian… La conexión suya se distingue de la del yo por el modo en que en aquélla se presenta el tiempo y el espacio. Dispone, siempre, de espacio donde expandirse; en ellas son acogidas cada vez mayor número de personas, en espacios cada vez más amplios. Pueden superar soluciones de continuidad, los individuos aparecen unidos a pesar de que se hallan muy separados; a través de los espacios intermedios, los individuos pueden constituir una conexión. (Véase lo referente a "estructura".)

De igual modo, se extienden a lo largo del tiempo y cada una de tales conexiones dispone para su despliegue de un largo y hasta de un ilimitado tiempo. El tiempo, con la

fuerza formativa que le inhiere, va realizando su obra en esas conexiones calladamente y, sin embargo, de un modo fuerte.

3. Como conexiones que son en las que cooperan los individuos, que se han convertido en sus partes, se pueden comparar a la conexión psíquica; tampoco se nos dan como sustancias y, en uno y otro caso, las partes actúan conjuntamente por una ley que les es peculiar. Y, a diferencia del mundo inorgánico, esta conexión no se nos ofrece únicamente desde fuera, resultando así misteriosa en definitiva, sino que, de alguna manera, es vivida. El modo en que puede ser vivida es muy diverso. Así, puede aparecer como conciencia de participar, con otras personas, en el mismo sentimiento fundamental, o del mismo fin común o de estar sometido a la misma aportación; siempre se halla presente la conciencia idéntica en la que los individuos se corresponden mutuamente. Por eso se hacen valer, en este caso, las mismas categorías propias de toda conexión psíquica. Se da la relación del todo con sus partes, y ésta es la primera determinación del modo como las conexiones psíquicas se nos ofrecen históricamente. Pero al mismo tiempo es menester establecer la diferencia que se presenta en este tipo de conexión.

Cada conexión de este tipo posee una estructura según la cual sus partes constituyen un todo. Ahora bien, el modo de esta estructura es diferente de la que ofrece la conexión psíquica. Y también dentro de las conexiones históricas se nos presentan diferencias que es menester destacar.

De aquí resulta el derecho que asiste a la crítica de la razón histórica para trasplantar el concepto de estructura a estas formaciones.

Cada individuo es una fuerza singular. ¿Cuál es la relación según la cual las diversas partes de individuos diferentes, que son homogéneas entre sí, cooperan en una fuerza total? Esto presupone que la conexión se halla contenida, constitutivamente, en estas partes homogéneas de los individuos. (Véase mi *Introducción a las ciencias del espíritu.*)

4. En la medida en que las partes homogéneas llevan, en su conexión con la vida de las personas individuales, la dirección hacia algo que habrá de ser realizado en el futuro, semejante conexión histórica realiza algo que radica en el futuro. En este punto la categoría de fin de los seres individuales puede ser transferida a semejante conexión histórica, pero con un sentido muy diferente que si se tratara de seres individuales.

5. Todavía es más difícil saber en qué sentido una conexión histórica es engendradora de valor.

6. En toda conexión que se constituye en el tiempo hay un recuerdo del transcurso. El transcurso es propiedad fundamental de toda conexión histórica y el transcurso anímico implica el recuerdo de sus etapas en algún grado. Categoría de significado.

3. *Los sujetos de la predicación histórica*

Nuevos sujetos cobran existencia singular. ¿En qué sentido hablamos de estos sujetos? ¿Dónde descansa la legitimación crítica para tratarlos como soportes de predicación?

Nacimiento de la conciencia de conexión y de comunidad a través de la historia. Si la comunidad es sujeto tenemos que habrá que determinar qué es lo que de nuevo se ve en el mundo espiritual desde este punto de vista, y entonces surge la cuestión: ¿cómo se convierte semejante comunidad en un sujeto que actúa unitariamente como un individuo?

A ello contribuyen el pasado, la cooperación actual y el futuro.

Aquí vemos cómo la historia, sobre cuya utilidad se discute tanto, actúa productivamente por la vida común de la humanidad como conciencia de las comunidades acerca de la historia de su vida, como recuerdo de las mismas sobre su curso. Cuando estudiamos la historia de las comunidades debemos pensar, a la inversa, que esta historia, como memoria de la humanidad, actúa en sentido formador de comunidad. Y recíprocamente también, la conciencia de comunidad crea, a base del sentimiento de unidad, los héroes epónimos, los fundadores de Estados y de religiones. Tan fuerte es nuestra relación con el pasado, tan fuerte la transferencia de la unidad de nuestro propio curso de vida a la vida conjunta de los individuos en formas de comunidad.

4. *Los sujetos histórico-concretos de raza, pueblo, etcétera*

5. *Los sistemas culturales* [*3]

Círculo vicioso en su determinación.
¿Dónde se halla su unidad?
Su conexión peculiar.
Relación entre sistemas culturales y organizaciones.
Sólo por abstracción pueden ser separados entre sí.

La hermenéutica de la organización sistemática. También de las organizaciones, lo mismo que de las obras singulares, es menester hacer una rigurosa interpretación técnica. De una tal intepretación se trata y no de una explicación de las organizaciones por sus orígenes, de una reducción a las causas que las generan. Las escuelas se disputan entre la explicación racional, la psicológica o la histórica. Lo posible de cada una de ellas presupone la hermenéutica de cada una de las organizaciones y la comparación entre las afines. Pero sigue siendo una cuestión trascendente.

Es posible la hermenéutica porque entre pueblo y Estado, fieles e Iglesia, vida científica y universidad, se da una relación que origina un espíritu común, una forma

unitaria de vida de una conexión estructural en la que se expresan. Rige, por lo tanto, una relación de las partes con el todo en la que las partes reciben del todo el significado y el todo de las partes el sentido, y estas categorías de la interpretación encuentran su correlato en la conexión estructural de la organización a cuyo tenor ésta realiza teleológicamente un fin.

¿Dónde se halla, sin embargo, lo específico en la estructura de las organizaciones y en las categorías de su comprensión? La mera existencia de organizaciones no posee como tal ningún valor. Al fin corresponde, en la conexión estructural, la aportación, la función, etcétera.

6. *La vida económica*

7. *El derecho y su organización en la comunidad*

8. *La articulación de la sociedad*

9. *Costumbres,* ethos *e ideal de vida*

10. *La religión y su organización*

Religiosidad. Entre todas las vivencias sobre las que se funda la objetivación y la organización del espíritu la religiosidad adopta una posición particular, central. Esto nos muestra la historia. Pero también nos percatamos de ello en la reflexión antropológica. Nos hallamos en la raíz misma en que coinciden la vivencia y el comprender del poeta, del artista, del religioso y del filósofo. En todos éstos nacen, formándose sobre las experiencias de la vida misma, formaciones que la exceden. Y en cada caso tenemos que en la vida misma se halla el "momento" que nos conduce por encima de ella. El rasgo peculiar de la religiosidad consiste en que la vida vivida entra en relación con lo invisible. Esto, en la vida misma se cierne y actúa sobre ella. Pero esta relación surge de la realidad de la experiencia de la vida que se potencia en las grandes individualidades religiosas. En el genio religioso no tenemos un sueño del más allá soñado por el alma sentimental, sino que la vida misma, experimentada en su propia índole, verdadera y fuerte en su propia dureza, mezcla tan particular de dolor y de dicha, nos reporta hacia algo que penetra desde fuera, que entra en los propios fondos, irrumpiendo en ellos como algo extraño que procediera de lo invisible. Ningún alivio artificial suaviza en estas naturalezas nada artificiosas la presión de la vida, de la realidad que penetra en cada existencia. La muerte acompaña como una sombra cada momento de la vida de Calvino. Tras la experiencia de

la beatitud en la fe mediante la elección divina, siente siempre el protestante el terrible pensamiento que procede de la condenación sin causa de las demás almas. A las naturalezas activas les logra dar una tranquilidad interior el convertirse en instrumentos de Dios. Pero los contemplativos, los pacíficos de la época de la Reforma buscan otro camino. Y cuanto con mayor fuerza vive un hombre en su propio ser, desprendiéndose de los afanes del mundo, de las complicaciones sociales, tanto más le espantan las frivolidades en cada uno de nosotros. Se siente más solitario y apartado de los demás hombres. Quisiera superar esta soledad y apartamiento. Por esto se remonta a lo invisible, tratando de unirse a las almas en amor y comprensión, y a la vida misma en su ser profundo.

Lo decisivo es siempre que al genio religioso no se le ofrece ninguna escapada a la vida superficial, al olvido cotidiano de lo recordado y de lo futuro, ni refugio alguno en la fantasía. Y ninguna satisfacción en la activa ocupación secular que también implica, sin embargo, un olvido de la muerte y de la salud del alma.

1. Como los objetos religiosos constituyen el supuesto para la vivencia y, por lo tanto, la religión está constituida por la red de la tradición…

2. Cuando ésa se rompe queda, no obstante, en la naturaleza de la vivencia y del comprender, el significado de la vida, el deslizarse los fines hacia lo invisible, el afán de completar los valores.

La religión surge del trato con lo invisible. Pero las formas de religiosidad no se dan con sólo esto. Más bien ese trato se ve acompañado por la conformación de la persona en unidad aplacada (beatitud): he aquí la realidad de verdad. Partes experimentadas de esta conformación que es vivida en la experiencia religiosa. Sus vivencias no son sólo doctrinales pero tampoco sólo sentimentales, sino que surgen en personas que realizan la misión de la vida en forma propia. Por lo tanto, los intentos de adoptar fines, las ilusiones acerca de los valores realizados con ellos, el hallazgo de nuevos valores, la determinación del sentido de las circunstancias de la vida, en general, constituyen el fundamento de la forma concreta de una religión.

Es difícil entender la religión porque todos sus modos de expresión y los productos permanentes en que se nos ofrece como dogma, fe, superstición, arte religioso, concepción religiosa del mundo, tienen menester de una interpretación que capte los movimientos de ánimo que se encuentran a la raíz de esos productos.

1. Todo lo que la vida contiene objetivamente y también su correlato del mundo puede ser objeto de una asignación de valor religioso.

2. Esta asignación no es nunca, sin embargo, algo original o primario. El valor religioso no es como el valor de la vida, etc., un complejo axiológico del todo independiente. Por el contrario, presupone experiencias dentro de las asignaciones de valor en la vida que acentúan, a base de un temple especial de ánimo, la presión del

mundo que nos rodea (Pascal), la imposibilidad de superarlo, su irrealidad, fragilidad, corruptibilidad, vagarosidad y, por otra parte, contiene una necesidad positiva de solidez del mundo, de confianza, de paz. Pero todo esto no es todavía temple religioso. Pues este temple se hace religioso cuando encuentra en lo invisible el medio para edificar con solidez el mundo del ánimo, sobre la base de estos sentimientos. Así surge el concepto de la necesidad religiosa, que no es sino aquella necesidad que encuentra su satisfacción en la religión. Cuando no precede a la religión o no actúa como "momento" constitutivo y determinante de la vida religiosa, la religión no es más que tradición, costumbre. Y toda naturaleza religiosa saca de la índole de su ánimo, que condiciona las valoraciones de la vida, la fuerza para sus concepciones originales.

11. *El arte*

12. *Las ciencias*

13. *Concepción del mundo y filosofía*

La interpretación de los sistemas filosóficos. El caso más sencillo: una obra capital. Problema: relación de la exposición sistemática con el sentido, según el significado de las partes, el valor peculiar de las verdades, etc. Recurso: historia evolutiva.

2. Platón y Leibniz. En estos casos la captación del sentido de las obras y de la relación significativa de las mismas con el todo supone, ya que no se trata de partes adaptadas al todo, una historia evolutiva que permite estimar el significado de cada una de las obras con respecto al todo.

Las ciencias del espíritu y una filosofía de la vida. I. *a)* En el intelecto y en el impulso radica un afán inherente a la vida anímica. La corroboración de este afán es alegría.

b) La estructura de la vida anímica actúa teológicamente, es decir, en un afán de desarrollo.

c) Surge una satisfacción duradera, independiente de la vida propia, sólo en la coincidencia entre este afán y grandes objetividades que garantizan una satisfacción.

d) Esta conexión de vida se halla bajo la condición de la honradez y de la moral. Consiste en que tenemos conciencia, como deber, del cumplimiento de las obligaciones recíprocas. Investigaciones trascendentales en torno a su *a prori* no traen resultado alguno.

II. El pensamiento filosófico del presente tiene hambre y sed de vida. Quiere volver al incremento de la alegría de la vida, al arte, etcétera.

La conexión de la historia de la metafísica y de la religión con la cultura. Ciencia comparada de la cultura. 1 Una cultura tiene su característica en el hecho de que, porteada por ciertas organizaciones, alcanza una cima duradera en la cual los diversos sistemas singulares se hallan entrelazados en una estructura armónica, ocurriendo luego disoluciones en razón de circunstancias a investigar.

No hay que separar el contenido de la forma en la cual la estructura armónica alcanza su punto cimero. Los conceptos vitales como obligación, función, representación artística de la vida mediante proporción, luz y sombra, goce del orden sonoro en la melodía, en la armonía, relación trágica entre carácter, acción, culpa y destino, contienen todos una conformación de los contenidos de la vida. Teoría de esta conformación.

Los contenidos, es decir, las realidades o cualidades son concebidos en la vida misma según su significado. Esta concepción logra su expresión en el arte, etc. ¿Cuál es esta relación?

2. Desde la cima de la cual hay que partir siempre (éste es el punto de vista metódico más importante), se ha desarrollado una posición de la conciencia en la cual los valores, el significado, el sentido de la vida han cobrado una expresión determinada a base de la relación de los elementos de la cultura según su estructura. Este sentido de la vida encuentra su expresión en la conexión interna de la reflexión antropológica con las formaciones de la vida que se nos ofrecen en la poesía, en la religión, en la filosofía. En ese sentido se hallan relacionados entre sí el sentimiento del presente, el recuerdo y el futuro. Contiene sentido en el recuerdo, sentimiento de la vida como sentimiento de los valores en el presente e ideal (bien). La limitación de tada cultura provoca ya, a la altura de la misma, la exigencia de un futuro.

14. *La conexión de las organizaciones en el Estado*

15. *Las naciones como soportes de poder, de cultura, etcétera*

16. *La humanidad y la historia universal*

Interacción de las naciones. Movimientos espirituales. Épocas.

Revolución. Los cambios que se presentan en el mundo histórico se pueden diferenciar en tipos fundamentales. Pueden ser considerados en el estrecho círculo de un sistema cultural o en el sistema cultural y la organización de una sola nación o dentro de un todo más amplio y, ciertamente, afectando a los diversos aspectos de su vida. También pueden considerarse en la medida en que abarcan espacios de tiempo más o menos

grandes. Estos diversos modos de consideración están condicionados por la naturaleza del movimiento en cuestión. Éste se extiende en círculos de amplitud diversa y se realiza en espacios de tiempo diferentes.

Pero es menester tener en cuenta el modo peculiar de cada uno de estos cambios unitarios, para comprender así la amplitud espacial y la temporal.

Vemos otra vez que si es posible destacar un cambio se debe a que una unidad significativa enlaza entre sí series de cambios. Pues, en sí mismos, todos los cambios se hallan enlazados causalmente entre sí de la misma manera, y causalmente no es posible separar la fundación del Imperio alemán o la Revolución francesa de aquello que antes o después ha ocurrido en el círculo correspondiente. Pero tampoco semejante agrupamiento es posible partiendo de los contenidos y de sus relaciones puramente reales.

Para resolver la cuestión voy a partir del sistema de cambios que se suele designar como revolución. Su rasgo general consiste en que un movimiento, largo tiempo sofocado, quebranta de repente el orden jurídico existente y se extiende en amplios círculos en virtud de la fuerza que le es inherente.

Y se distinguen todavía aquellas revoluciones en que los intereses oprimidos se alían con una masa de ideas acumuladas durante largo tiempo y de este modo tales revoluciones cobran un significado propio. Sus efectos no alcanzan sólo al radio a que llegan sus intereses sino que, más allá de éstos, siguen operando como realización de una masa de ideas y de un ideal.

De esta naturaleza son esas manifestaciones enormes que conocemos por la Reforma y la Revolución francesa. La realización de ideas por ellas tiene repercusión en lejanías donde intereses parejos se encuentran todavía adormecidos. Por eso su significado no queda agotado por las consecuencias efectivas dentro del círculo de intereses de donde partieron.

En ambos casos tenemos que preceden a la explosión, por un lado, una masa de ideas que se desarrolla lentamente y, por otro, una larga opresión dentro de una organización. El poder de esta organización oprime las tendencias que hay en ella hacia un cambio. En un caso, la organización de la Iglesia, en otro la del Estado.

Cuando la revolución estalla pertenece, dentro de un desarrollo cultural rico, a un sistema determinado, se apodera de los espíritus con exclusividad, de suerte que se posponen todos los demás intereses…

El espíritu como producto de la interiorización y su objetivación en la historia. 1. El error de Hegel consiste en haber construido de modo inmanente las etapas del espíritu, siendo así que surgen de la cooperación de este "momento" con la situación histórica. En su inteligible interioridad es ya producto del movimiento "legal" del mundo social.

2. De aquí resulta la interna afinidad entre los dos.

3 La objetivación es el otro problema de la ciencia histórica. Se lleva a cabo:

a) en la expresión, como arte y literatura;

b) en la representación intelectual;

c) en las organizaciones en las que el cambio cobra permanencia y un modo de acción regulado, ordenado, continuo, incesante;

d) en el derecho. El derecho es el conjunto de reglas coactivas con las que se condicionan las acciones exteriores. Así, pues, se objetiva en él la concepción: *a)* de los valores de que necesita la sociedad, su gradación en el derecho penal, etc.; *b)* de la forma regulada condicionada por la vida económico-social, etcétera;

e) objetivación en el sistema de enseñanza. Lugar especial que le corresponde. Partiendo de un ideal de la vida, se trata de obtener un resultado por medio del educador y del sistema en las nuevas generaciones. No se trata de acciones sino de algo que, cuando la educación ha sido obtenida, queda como hábito. Y, ciertamente, el ideal de una época dada, de un pueblo, se halla vivo en la clase de los educadores. Tampoco puede exponerse racionalmente y sólo mediante el arte del educador es realizado;

f) en la objetivación que representan las organizaciones eclesiásticas. Lo objetivado es aquello que se ha desarrollado en el trato con lo invisible: experiencia religiosa, dogmas que han surgido de ella, formas de la vida religiosa.

Resumiendo. La investigación histórica, por lo tanto, tiene que exponer *1)* el proceso de interiorización en el mundo histórico dado sobre la base de la etapa anterior; *2)* el proceso de la exteriorización.

La fuerza motriz en la historia. Este problema se encuentra por primera vez en el primer periodo de Hegel pero falta la fundamentación y el desarrollo psicológicos. Siempre hay algo de insatisfacción en una situación cultural y así surge el afán de ir más allá de ella.

La comprensión histórico-universal. Tiene como supuestos la autobiografía, la biografía, la historia de las naciones, de los sistemas culturales, de las organizaciones. Cada una de estas historias posee un punto central propio, con respecto al cual se comportan los acontecimientos, y de aquí los valores, los fines, la significación resultantes de esta relación.

En la relación entre estos "momentos" descansa la posibilidad de una aproximación a una historia universal objetiva.

Esto se habrá de ver en la historia de la historiografía, en la cual ésta llega a cobrar conciencia de sí misma.

Sección primera Tucídides. Considera su objeto como un nexo efectivo en el cual el arte militar, el arte político interior y exterior, la cultura, la política, las luchas constitucionales, cooperan en el sentido de una decisión acerca del poder sobre Grecia. Con este punto de vista se encuentra a tono el concepto de Eduardo Meyer, que ve en Tucídides su ideal y que partiendo de los puntos últimamente alcanzados, construye retrospectivamente la serie de causas que han determinado este estado final. En éste

tenemos el principio de selección y de formación (la dirección) y los discursos contienen en los puntos decisivos el complejo de motivaciones, como los monólogos en los grandes dramas. Así también las misiones de los embajadores.

La sección siguiente la representa Polibio. En éste el pensamiento acerca de la organización política se alía con el pragmatismo de Tucídides. El significado de los momentos se establece, en este caso, por medio de las relaciones entre la organización política de Roma, su dominio universal y el peso… para su logro. Rara vez un historiador ha podido dotar a una materia tan universal de una unidad significativa tan firme.

La teoría histórico-universal de la Edad Media no cabe sacarla exclusivamente de Otón de Freisinga. Ya Dante apunta más lejos cuando trasluce su conexión con Santo Tomás. El fundamento lo constituye la relación entre Dios y la conexión teleológica del mundo establecida por la filosofía, etc. Por primera vez se establece el principio de una conexión histórico-universal y ésta es considerada como una conexión significativa o de fin. Con respecto al Estado, se subordina a esta conexión toda la doctrina aristotélica y la del Imperio romano, así como la del reino de Dios, de donde resulta una conexión más sistemática y completa.

Con esto el pensar histórico-universal vuelve a colocarse en una situación más alta. Su falla consiste en que esta teoría se halla fundada en la metafísica religiosa y los sistemas culturales se subordinan a ambas organizaciones.

Se produce un enriquecimiento del pensar histórico cuando se van desarrollando poco a poco: *a)* las teorías de las constituciones y de las relaciones internas entre constitución y poder de la organización (Maquiavelo, Guicciardini); *b)* el estudio de las conexiones de fin (diferenciación creciente de las mismas y el sistema natural), la cultura como esplendor de las artes y de la literatura primero, luego como la línea del desarrollo religioso y, finalmente, como progreso de las ciencias, de la solidaridad; *c)* desarrollo de las naciones como sujetos de la historia y sus relaciones recíprocas (escuela histórica).

La etapa posterior del pensamiento histórico descansa en que se abarca la relación de estos "momentos" analíticamente separados y teóricamente desarrollados.

El nexo efectivo en la coexistencia y sucesión del acontecer humano no es el de la historia universal. Tomemos un ejemplo. En este nexo efectivo no se debería pasar por alto el hecho del número y la capacidad de los hijos de Lutero o de Schiller, y si empleamos el concepto del valor de los hechos para la vida de estos dos habría que reconocer que tales hechos fueron muy valiosos.

A esta historia de la historiografía habrá que añadir en los diversos puntos:

1. Punto de partida de la idea del progreso en la vivencia histórica del progreso de las ciencias y el señorío sobre la naturaleza. Esta vivencia tuvo que producirse, por primera vez, en la época de los descubrimientos. De una golpe se cambió la relación con la

Antigüedad. Se caminó más lejos que ella. Todo el saber de la Antigüedad tenía dimensiones enanas; las "formas" son sustituidas por "leyes", etc. Con Bacon esta experiencia histórica se eleva a conciencia filosófica. Para él los antiguos, históricamente considerados, se presentan como verdaderos niños de la humanidad, mientras que los contemporáneos son los verdaderos adultos que ensanchan las experiencias, suprimen los prejuicios y llevan a cabo la generalización de la ley. Efecto en los diferentes países. Leibniz.

¿En qué grado está acogido esto en el sentimiento vital de la época? ¿En qué grado cambia la conciencia histórica? No hay puentes. Se rompen las relaciones con el pasado. Descartes: "Ésta es mi biblioteca".

2. La Ilustración religiosa representa otra vivencia histórica del progreso. Y no sólo se experimentó de un modo negativo la disolución de la vieja fe, sino que surgió al mismo tiempo un nuevo contenido positivo de la fe. Se trata de un desarrollo del cristianismo.

Leibniz es el primer pensador en quien se verifica este ensanchamiento de la conciencia histórica. Como documento a este respecto tenemos su introducción a la *Teodicea.* Otros testimonios en la correspondencia con Bossuet y otros sabios católicos. Declara que es insuficiente toda apelación a la Biblia o a la confesión católica. A esto corresponde, como he mostrado, la disolución del dogma de la justificación, Lessing.

En Leibniz tenemos, por lo tanto, que al progreso en el sistema cultural de la ciencia natural se añade el de la religiosidad. Es imposible penetrar en el alma de Leibniz. Nunca ha tenido tratos con su propia profundidad. Vivía en la multiforme objetividad legal del mundo. Sus propios intentos de fundamentar los dogmas los hubiera defendido tan sólo como posibilidad. Lo que vivió religiosamente se hallaba en conexión con la Ilustración y esto es algo nuevo.

Pero aquí tenemos los límites de la época. Es imposible que un espíritu libre, que tenía que habérselas con los Estados enanos de Hannover y Brandemburgo, viera en ellos, al compararlos con la Antigüedad, al pensar en el Imperio romano, una etapa superior de desarrollo.

En el sentimiento vital de Leibniz surge constantemente, en manifestaciones ocasionales, como un sistema: la vida consiste en ser activo, en progresar. La dicha no es sino el sentimiento de este progresar. Ya Hobbes, al que había estudiado tan a fondo, enunció el mismo principio. En Leibniz operaba siempre junto a su gran conciencia del riquísimo mundo sometido a ley. Encuentra su existencia en el enlace entre los dos. Así, la conciencia que tiene de sí mismo es la de progreso y desarrollo. Pero el mundo mismo, este conjunto de desarrollos monádicos, permanece para él, según la metafísica de la época, como algo sustraído al tiempo en virtud de la conexión legal.

3. Dos acontecimientos han superado los obstáculos que se oponían al desarrollo del concepto de una evolución que abarcara todos los dominios y que hacía tiempo que llamaba a las puertas de la conciencia histórica: la guerra de independencia norteamericana y, dos décadas después, la Revolución francesa. En un campo nuevo del

espíritu, el más importante, en el de la realización de las ideas en la economía, el derecho y el Estado, se había verificado un progreso que excedía a todo lo pasado. La humanidad llegó a tener conciencia de sus fuerzas interiores. El derecho natural se realizó en América del Norte y todo el complejo de las ideas modernas en la Revolución francesa. Ahora se mostró que el movimiento que, partiendo de las ideas superiores, marcha a las grandes formas de la vida, no tiene ningún límite.

Schlözer con su desprecio de los pequeños Estados griegos, etcétera.

17. *Naturaleza del sistema. Objetivo del libro*

La relación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Si abarcamos el conjunto de las determinaciones que corresponden a las ciencias del espíritu tendremos que la diferencia fundamental entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu radica en sus métodos, en su fuerza y en sus límites. Las ciencias de la naturaleza se componen de enunciados exactos entre los cuales se da la relación de completarse para formar el todo del mundo físico. El progreso que se verifica en sus proposiciones corre en el sentido de la ampliación del ámbito de este mundo o en la generalidad de su conocimiento. Pero nunca en la rectificación del fundamento de las verdades primeramente adquiridas mediante verdades ulteriores. Más bien las verdades primeras son, como las expresiones más directas de un hecho, las menos hipotéticas; cuanto más avanza la generalización tanto más se incrementa el factor hipotético. Siempre se trata de proposiciones que expresan un hecho.

El fundamento que antecede a la misma ciencia natural se halla en las imágenes que se presentan en los sentidos y que, como tales, son claras y distintas, y por otro lado, en la construcción, lógicamente controlable, de las representaciones generales a partir de aquellas imágenes. La expresión de la representación general en el pensamiento es el objeto. En este punto nos damos cuenta cuán cerca se hallan la representación general y el objeto del pensamiento. El investigador de la naturaleza acoge la realidad del objeto, tal como se da en la resistencia, etc., sin otra prueba. Cuando se eleva a conciencia crítica designa al objeto, por referencia a su presencia sensible, como fenómeno, y cada trozo de éste mantiene siempre el carácter fenoménico.

Así tenemos que la misión natural del investigador en este campo no consiste en la captación de leyes sino, más bien: *1)* hay que expresar una realidad delimitándola de alguna manera, por ejemplo, la órbita de Marte; *2)* esta tarea conduce a resolverla mediante el análisis, captando la legalidad de lo homogéneo; *3)* finalmente es menester obtener una síntesis.

Las ciencias del espíritu, por el contrario, etcétera.

La relación del estudio de las ciencias del espíritu y de su teoría con los problemas del

presente. No vamos del sistema a la vida sino que partimos del análisis de la vida. Pero este problema comprende, como realidad suya, toda la extensión del mundo histórico-social en toda la intensidad del saber antropológico.

Este problema se nos presenta junto al conocimiento científico-natural. La relación entre los dos conocimientos no es ni la de dos realidades ni la de dos métodos.

De los dos juntos surge la cuestión de la filosofía: qué actitud realizable en la vida resulta de la verdad de la vida así captada.

La respuesta depende de una armonía de las ciencias de la naturaleza y del espíritu. A esto no puede renunciar mi libro si pretende tener un resultado para el presente. Esto exige enfrentarse con la cuestión por principios y nada tiene que ver con un sistema.

Todo sistema presupone el carácter completo y la objetividad de lo lógico-epistemológico. Sólo es posible, como en Leibniz, como arte combinatoria. Entonces el sistema es hipótesis.

Todos los sistemas más recientes no hacen sino ofrecernos la demostración escolar de que un pensador ha logrado, por encima de lo vivido, una bella perfección de ocupaciones. Pero ya no actúan sobre la vida.

SEGUNDO PROYECTO DE UNA CONTINUACIÓN

1. *El problema de la historia*

El hombre histórico. a) El significado de las ciencias del espíritu y de su teoría no puede residir, primeramente, sino en que nos ayuden en lo que tenemos que hacer en el mundo, en lo que podemos hacer de nosotros mismos, en lo que podemos abordar con el mundo y el mundo con nosotros.

La respuesta a estas cuestiones presupone dos cosas: la ciencia natural crea un mundo mediante sus categorías, las ciencias del espíritu otro. Es imposible que el espíritu permanezca en esta dualidad. Los sistemas filosóficos tratan de superarla ¡inútilmente!, pues su esencia reside precisamente bien en que, como ha ocurrido a partir de Descartes, construyen la naturaleza, y desde ella, determinan la naturaleza del espíritu, con lo que éste no es para ellos más que una conexión funcional o una conexión legal de partes. En ambos casos tenemos una falsa separación entre el contenido y la forma del espíritu. Los contenidos son lo accidental, que lo atraviesan. Pero el espíritu es un ser histórico, es decir, que se halla colmado del recuerdo de todo el género humano, que vive en él en abreviaturas, y puede estar lleno de ese recuerdo porque él mismo lo ha engendrado.

O bien arrancamos de nosotros mismos, como ocurre a partir de Kant, considerados como un yo, etc. Y tampoco en este caso llegamos al ser histórico "hombre", por lo mismo que el contenido, etcétera.

Estos sistemas no nos sirven. Lo que necesitamos es abarcar en nosotros la relación

interna entre estos dos mundos. Al recorrer visiones cambiantes del mundo, sintiéndonos ora como naturaleza, oscuros, llenos de instintos, vinculados a la tierra, etcétera.

Así, pues, el problema de la historia se enuncia: ¿cómo puede captar nuestro comprender los fenómenos históricos? ¿Cómo puede la inteligencia en este campo apoderarse de los objetos? La relación es muy distinta que en el conocimiento natural: se trata de un adentrarse *(Innewerden)*. Las grandes formaciones históricas del espíritu se hallan en nosotros como pequeños espíritus…

b) ¿Cómo es posible el saber histórico?: *1)* Comprender. La transferencia del sujeto en el objeto no debe entenderse sencillamente como un llenar de interioridad lo dado por medio de la semejanza.

c) El problema fundamental es:

a') Como pequeños espíritus están las abreviaturas de contenidos… La historia es quien las colma o "cumple". Aquí se encuentran en su tamaño natural; pero el problema es más hondo.

b') Vengan de donde vinieren, el caso es que en la vida del sujeto actúan categorías histórico-sociales: vinculación recíproca, deber, derecho, organización. En ellas se albergan contenidos, en los que únicamente tienen existencia. Así, pues, se cumple la exigencia de que las formas no estén separadas de los contenidos. Superación de esta falsa oposición. Estas categorías, formas, conceptos, están realizados en grande en el mundo objetivo de la historia.

Comienzo: el mundo histórico se halla siempre ahí y el individuo no sólo lo contempla desde fuera sino que se halla entretejido en él (a este respecto: proposiciones de la *Introducción a las ciencias del espíritu)*. No es posible separar estas relaciones. Lo que quedaría no sería más que la condición inaprehensible de la cual, abstrayendo el curso histórico, habría que tomar, para todas las épocas, junto con lo dado, las condiciones de este curso. El mismo problema insoluble que el de la posibilidad de conocimiento antes o con independencia del conocer mismo. Somos en primer lugar seres históricos antes de ser contempladores de la historia y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo.

Espíritu objetivo. Todas las ciencias del espíritu descansan en el estudio de la historia transcurrida hasta lo existente en la actualidad, como límite de aquello que cae en nuestra experiencia en torno al objeto humanidad. Se halla comprendido en esto lo vivido, lo comprendido y lo que puede ser elevado a conciencia desde el pasado. En todo esto buscamos el hombre, y así también la psicología es un buscar al hombre en lo vivido y comprendido, en las expresiones y actuaciones que tenemos delante. Por eso he señalado yo como tema fundamental de toda reflexión sobre las ciencias del espíritu una crítica de la razón histórica. La razón histórica tiene que resolver la tarea que no aparece todavía por completo en el horizonte de la crítica kantiana de la razón. El problema de ésta lo determinó Kant apoyándose en Aristóteles: el conocimiento se lleva a cabo en el juicio…

Debemos salir de la atmósfera tenue y pura de la crítica kantiana de la razón para dar satisfacción así a la índole bien diferente de los objetos históricos. Se presentan ahora las siguientes cuestiones: yo vivo mis propios estados, yo me hallo entretejido en las interacciones de la sociedad como un cruce de sus diversos sistemas.[*4] Estos sistemas han surgido de la misma naturaleza humana que yo vivo en mí y que comprendo en otros. El lenguaje, en el cual pienso, ha surgido en el tiempo, mis conceptos han crecido dentro de él. Por lo tanto, soy un ser histórico hasta unas profundidades inasequibles de mí mismo. Así tenemos el primer elemento importante para la solución del problema del conocimiento de la historia: la primera condición para la posibilidad de la ciencia histórica reside en el hecho de que yo mismo soy un ser histórico, y que el mismo que investiga la historia es el mismo que la hace. Son posibles los juicios sintéticos universales de la historia. No es posible establecer los principios de la ciencia histórica en proposiciones abstractas que expresan equivalencias porque, a tono con la naturaleza de su objeto, tienen que descansar en relaciones fundadas en la vivencia. En la vivencia se halla la totalidad de nuestro ser. Esta vivencia la reproducimos en el comprender. Aquí tenemos, en primer lugar, el principio de la afinidad de los individuos entre sí.

El concepto histórico. El hombre se conoce sólo en la historia y no mediante introspección. En el fondo todos lo buscamos en la historia. O, con más amplitud, también en ella buscamos lo humano, como la religión, etc. Queremos saber qué es esto. Si hubiera una ciencia del hombre sería ésta la antropología, que pretende comprender la totalidad de las vivencias según la conexión estructural. El individuo no realiza más que una posibilidad de su desarrollo, que podía tomar otra dirección desde las estaciones de su voluntad. El hombre se nos da tan sólo bajo la condición de posibilidades realizadas. También en los sistemas culturales buscamos una estructura antropológicamente determinada en la cual se realiza una *x*. Denominamos esto el ser, pero no se trata aquí sino de una palabra para designar un método espiritual que constituye una conexión conceptual en este dominio. Las posibilidades en este dominio tampoco quedan agotadas con esto.

El horizonte se amplía. Aunque el historiador disponga de una materia limitada, miles de hilos nos conducen cada vez más lejos en la ilimitación de todos los recuerdos del género humano. Comienza la historiografía cuando partiendo hacia atrás desde el presente y el estado propio se vive, se expone lo que todavía vive en el recuerdo de la generación actual; es recuerdo hasta en un sentido propio. O los anales nos describen lo que ha ocurrido con la marcha de los años. A medida que avanza la historia se amplía la mirada más allá del propio estado y cada vez mayor cantidad del pasado va penetrando en el reino de los muertos de la memoria. Ha quedado expresión de todo, después que la vida lo ha abandonado. Expresiones más directas en las que las almas han dicho lo que eran y luego relatos de acciones y estados de los individuos, de las comunidades, de los Estados. Y el historiador se encuentra en medio de esta escombrera de residuos de cosas pasadas, de manifestaciones de las almas en hechos, palabras, sonidos, imágenes, de

almas que hace tiempo desaparecieron. ¿Quién ha de conjurarlas? Todo el trabajo para evocarlas consiste en la interpretación de los vestigios que nos han quedado de ellas. Piénsese en un hombre que no tuviera ningún recuerdo de su propio pasado, sino que pensara u obrara valiéndose tan sólo de lo que el pasado suyo ha operado en él, sin tener conciencia de ninguna parte del mismo. Ésta sería la situación de las naciones, de las comunidades, de la humanidad misma si no fuera posible completar los restos, interpretar las expresiones, colocar los relatos de hechos aislados en la conexión en que nacieron. Toda interpretación es arte hermenéutica.

El problema es qué forma adoptará ésta cuando se halle desprendida de la existencia individual, cuando haya que hacer enunciados sobre sujetos que son en algún sentido conexiones de personas, sistemas culturales, naciones o Estados.

Se trata en primer lugar del método para, cuando no encontramos un límite en la unidad personal de vida, poder dar con una demarcación firme dentro de la interacción ilimitada de las existencias individuales. Algo así como si se quisiera trazar líneas en una corriente incesante, figuras que tuvieran consistencia. Parece que entre esta realidad y el entendimiento no existe ninguna congruencia para la captación, puesto que el concepto separa lo que en el río de la vida aparece ligado; representa algo que tiene validez con independencia de la mente que lo expresa, por lo tanto, es universal y para siempre. Pero el río de la vida es de carácter único. Cada onda en él nace y desaparece. Esta dificultad constituye el problema auténtico del método histórico desde que Hegel opuso al conocimiento por el entendimiento, propio de la época de la Ilustración, la naturaleza del mundo histórico humano. Pero el problema se puede resolver; no es menester que busquemos refugio en la intuición y que renunciemos a los conceptos, pero de todos modos es menester transformar los conceptos históricos y los psicológicos. La intuición genial de Fichte consistió en formar semejantes conceptos para la vida del alma, en general para el espíritu. En lugar de la sustancia tenemos en ellos la energía; las actividades que se presentan en el espíritu se hallan en relación con las anteriores y en oposición con las coetáneas y así se produce un progresar, y a través del tiempo, de la energía que actúa en él, se hace posible la unidad que se diferencia. Pero sólo este esquema de la dinámica del alma fue su aportación, pues su desarrollo padeció de los conceptos kantianos en vez de apoyarse en la realidad. Herbart, lo mismo que Hegel, no ha llegado al aire libre del mundo histórico real. Pero, de todos modos, significó el comienzo de una transformación de todo el pensar acerca del mundo histórico —en una íntima conexión—, que con el romanticismo se hace más patente, con Niebuhr, más tarde con Ranke, a través de Hegel, en una palabra, con el nacimiento de la moderna historiografía. Pero nos libramos de la confusión de conceptos en que se debatía la antítesis entre realidad histórica y el conocimiento del entendimiento según conceptos que siguen el principio identidad, que fue propio de aquella época, encarándonos con la naturaleza misma de los conceptos históricos. Su carácter lógico reside en la independencia de lo enunciado con respecto al sujeto que lo enuncia y al momento en

que se enuncia: su validez, por lo tanto, es independiente del lugar psicológico y del tiempo. Pero su contenido es un acontecer, un transcurso de algún tipo; el juicio es independiente del tiempo, pero aquello que se predica es un transcurso en el tiempo. Todavía más: no todos los conceptos históricos se han formado adecuadamente desde este punto de vista, pero sólo en la medida en que lo sean deben ocupar un lugar en la captación del mundo histórico. Al mismo tiempo los conceptos existentes tienen que ser transformados repetidamente, de tal manera que den expresión a lo mudable, a lo dinámico.

En el fondo el problema es parecido al de las matemáticas superiores, que tratan de dominar los cambios de la naturaleza. Cada parte de la historia, por ejemplo una época, no puede ser captada mediante conceptos que expresen algo rígido, por tanto, no puede ser captada en un sistema relacional de cualidades firmes. Conceptos tales eran para la época de la Ilustración el "absolutismo" en el Estado y la "ilustración" en el mundo espiritual. En primer lugar, no captamos con esto en modo alguno la naturaleza diferencial del tiempo; se trata más bien de un sistema de relaciones cuyas partes son dinámicas, con lo cual muestran, en su interacción, cambios cualitativos constantes. Las relaciones mismas, por lo mismo que descansan en la acción recíproca de fuerzas, son cambiantes, es decir, cada una de ellas contiene una regla de cambios. Aplico esto a la época de la Ilustración. El orden social que se da hasta fines del siglo XVI y comienzos del XVII, se hace imposible en Alemania porque las oposiciones de los intereses singulares de la aristocracia, los estamentos, el gobierno, de las provincias entre sí y en relación con el todo no dejan que se produzca una unidad estable de la voluntad estatal, un cuidado común por el todo, la prosecución constante de los fines estatales. Son distintos los tiempos en que, en Inglaterra, Francia e Italia, se deja sentir esta misma insuficiencia de la existencia política. Era intolerable hacia fuera, porque el empeño por el poder entre estos Estados en competencia se hacía valer de modo muy diferente que en cualquier época anterior. Habían crecido unos junto a otros. La herencia y la guerra habían determinado sobre todo su forma. No se hallaban todavía unificados por una literatura y por un lenguaje común desarrollado con ella. Algo semejante creó por primera vez Dante para los italianos. Con esto surgió el empeño por la unidad nacional, pero este empeño no encontró posibilidad alguna de satisfacción en la política pugnaz de los tiranos y de las repúblicas, a tenor de la situación de las fuerzas. De otra manera ocurrieron las cosas en Inglaterra, donde una literatura unitaria, etc., y luego en Francia. Y lo decisivo para Alemania fue que, Estados tan grandes como la monarquía universal española y el poderío francés, ejercieron una terrible presión en un país que fue el último en recibir la misión de constituirse en unidad…

Surge ahora la cuestión de cómo es posible que una conexión que no ha sido producida como tal en una cabeza, que, por lo tanto, no ha sido vivida directamente ni puede ser

reducida a la vivencia de una persona, se constituye como tal en el historiador, basándose en las expresiones y en los juicios sobre ella. Esto presupone que se puedan formar sujetos lógicos que no son sujetos psicológicos. Debe haber medio para perfilarlos, debe haber una legitimación para considerarlos como unidades o como conexiones.

Buscamos almas; es lo último adonde hemos llegado después de un largo desarrollo de la historiografía. Y aquí surge el gran problema: ciertamente, todo es acción recíproca de unidades psíquicas, pero ¿por dónde encontrar almas allí donde no hay un alma individual? El fundamento más hondo es la vida y lo que emerge de ella, logro de la vitalidad, como la melodía de la vida anímica que disuelve toda rigidez de la regla.

En el siglo XVIII, un tránsito, en primer lugar, de la vida del alma a la psicología.

2. *Las naciones*

La historia nacional. En este caso el sujeto que vive la unidad, el significado de los acontecimientos exteriores —como significantes, valiosos para una interioridad— o el fin no se da de la misma manera que en el individuo y tampoco son el mismo sujeto el que vive y el que capta, sino que el individuo se enfrenta al pueblo, aun perteneciendo a él, como espectador. En este caso el comprender resulta distinto en virtud de sus propias categorías.

La cuestión de en qué modo es posible delimitar el sujeto, pueblo, nación, como realidad —cuestión muy distinta de esa otra de cómo es "vivido" el sujeto— sólo se puede aclarar en la medida en que lo permite el hecho de que el concepto mismo y su delimitación son históricamente relativos. La unidad del sujeto "pueblo" varía por completo según los factores que lo constituyen. ¿Cuándo se formó la unidad nacional alemana que se constituyó luego políticamente bajo Luis el alemán? En la Edad Media la unidad de lenguaje es sólo relativa, a consecuencia de la variedad de los dialectos en las diversas estirpes. Como nación se suele entender una unión firme, económica, social, política de las partes.

Ahora bien, la unidad del sujeto descansa, en último término, en la relación de la unidad del sujeto, que se funda en factores reales, con la conciencia de copertenencia, con la conciencia nacional, con el sentimiento nacional.

Esta conciencia de copertenencia está condicionada por los mismos factores que se hacen valer en la conciencia que el individuo tiene de sí.

Se sienten vivencias como pertinentes a todos. También dentro de una conexión de fin, dentro de una organización religiosa, ocurre esto. Pero este sentimiento de comunidad se compone de una cierta clase de vivencias. Por el contrario, en una nación todo género de vivencias comunes se encuentra en una relación consciente con la comunidad nacional. La comunidad se refiere, en todos los aspectos de la vida, a los individuos que pertenecen a ella. Así resulta que toda vivencia fuerte es vivida como un

cambio de valor de la comunidad. Pero esta misma vivencia de copertenencia se hace valer en el momento en que se captan fines que pertenecen a esta conexión nacional. Todos estos individuos que persiguen sus propios fines, cada uno por sí, a menudo en recíproca competencia, o fines familiares o de asociaciones, encuentran, sin embargo, en la conexión nacional un campo de finalidades comunes. En este campo actúan como un solo sujeto. Realizan el fin que les prescribe el nexo nacional con conciencia de copertenencia. En él se forma la conciencia de un bien supremo que le corresponde en el momento. Suele ello ocurrir bajo la influencia de un estado de ánimo general o bajo la dirección de un gran hombre, como en tiempos de Lutero o de Bismarck. En la adopción común del fin se siente la copertenencia. Luego los acontecimientos externos, los destinos y las acciones se miden por el fin que en la vida de la nación constituye por esa época lo interno. Como ninguna nación cuenta con su muerte, los planes y fines ocupan otros lugares que en la vida del individuo. Mantienen sólo una relación temporal, relativa con la interioridad de la nación. Ésta es capaz de ilimitadas posibilidades.

También toda formación es pasajera. Siempre tenemos a la puerta ese completarse una determinada dirección en la formación por la oposición que surge de la conciencia de insatisfacción.

Así el concepto de desarrollo recibe aquí un sentido mucho más amplio, pero también más indeterminado. Las "legalidades" que la antropología parece encontrar en las relaciones de pasión, ilusión, razón o idea o señorío sobre sí mismo, desaparecen aquí por completo. Cada generación olvida las experiencias de las anteriores.

Por ahora estos hechos nos permiten sacar una consecuencia decisiva. Los filósofos plantean el problema de si no estará la meta de cada hombre en sí mismo, de si el valor de la vida no se realizará en la existencia individual tan sólo. En este planteamiento del problema tenemos que se sobrepasa toda experiencia y se llega a una metafísica vacía de la historia; con esto quiero decir que rechazo la filosofía de la historia, pues tanto esa afirmación como la contraria de una meta determinable en el desarrollo de las naciones o de la humanidad no pertenecen a la ciencia. Lo que constituye la realidad son las vivencias comunes de una nación, los fines y recuerdos comunes. Componen una adopción de fines por los individuos, etc., en la que éstos se hallan determinados por una copertenencia. Es algo que se sobrentiende sin más, pero que tampoco tiene mayores consecuencias, que todo esto tiene lugar en individuos singulares. Igual ocurre con la afirmación de que la satisfacción por los fines realizados, la conciencia de la comunidad de las vivencias, el estar imbuidos de los mismos recuerdos comunes, sólo puede ocurrir en los individuos. Pero no se sigue de aquí que lo que ocurre en los individuos sea sólo para su satisfacción. Por el contrario, el hecho parece ser que el individuo quiere los fines nacionales como propios, experimenta las vivencias nacionales como suyas, considera como suyos los recuerdos de tales vivencias, que le mueven y le colman. No podemos ir más allá de esta realidad, que consiste precisamente en la conciencia del valor del

significado, del fin, del bien, mediante problemáticos razonamientos psicológicos. Cómo ocurre que encontramos significado de la vida en esto, o en la realización de un significado cuyo sujeto es el curso de nuestra propia vida, no se nos da en la realidad. Ocuparse de ello, con infinitas suposiciones, constituye uno de los muchos excesos de la psicología explicativa, abuso paralelo al que supone el hecho de, en vez de describir la vivencia religiosa tal como se muestra en la historia, dedicarse a extraer hipótesis de la blandura de la propia vivencia religiosa, reduciéndola a razones de egoísmo y de propia satisfacción.

Pero también se producen excesos condenables cuando se constituyen hipótesis positivas acerca de la relación de la conciencia propia con respecto a una unidad real que la sobrepasaría, ya sea que esta unidad se considere desde un punto de vista de psicología de los pueblos o de un modo trascendente. Hipótesis tan inadmisibles como la que afirma la acción real de la divinidad en la conciencia individual.

Inferir del hecho de la conciencia de copertenencia y de la validez universal en el pensar y en el deber la existencia de un sujeto supraempírico que se manifestaría en la conciencia individual señala el viraje de la especulación kantiana al método constructivo trascendental. Este método coloca como base del hecho de la conexión, de la copertenencia, de la intercambiabilidad de lugar por los conceptos, de la vinculación por obligatoriedad, una conexión "real" que explicaría todas estas relaciones. La creación de este método trascendental significa la muerte de la Historia, pues excluye el adentrarse en las realidades dadas mediante conceptos históricos fecundos. Es igualmente condenable ese otro exceso que coloca como base de las copertenencias de tipo histórico sujetos en algún sentido reales en lugar de convertirlos en sujetos lógicos, portadores de los predicados, diferentes de los sujetos de la psicología individual. Herbart, que fue el primero en concebir la idea de buscar relaciones legales de las comunidades que fueran distintas de las que se encuentran en el alma individual, estaba muy lejos de semejante supuesto.

Conexión del espíritu alemán. 1. Políticamente. Conexión con la Edad Media a través de Lutero. El cargo, la articulación de los oficios en la ciudad y en el campo. Semejanza con Federico el Grande. Oposición con Francia y con Italia: el concepto romano de dominación: la *polis* y los ciudadanos gobernantes como cuerpo de dominación.

2. Así se constituye en la Alemania protestante la ciencia del cargo, de la obligación, de la tarea objetiva. Todo funcionario, desde la empresa industrial hasta el funcionario de ferrocarriles, se halla inspirado por la idea del deber del cargo objetivamente determinado. Origen de esta contextura administrativa. También las ciudades se acomodan a este tipo. En esto reside el poder peculiar del espíritu alemán. También en este caso Lutero sostiene la tradición.

Oposición: las corporaciones de los comunes, los parlamentos como entidades autónomas, el arrendador de contribuciones con sus funcionarios, todos bajo el concepto

monárquico de dominación.

3. El arte se inspira en la fuerza, no en la belleza, formas compactas, música que viene de lo hondo, pensamiento que parte de la totalidad.

Oposición: el espíritu racional francés. Encuentra en el siglo XV una expresión brillante mientras que en Alemania la filosofía burguesa de la vida no encuentra expresión. Grandes corrientes contrarias que, con el jansenismo, se aproximan tanto al espíritu alemán.

4. A partir de Lutero y de Zwinglio una línea para la expresión de la personalidad unitaria (Diderot como tipo francés), la vida espiritual alemana se va levantando desde Lutero en una línea que persiste hasta hoy.

3. *Las épocas*

El problema es ahora saber cuál sea el orden de las categorías que hace posible el conocimiento de una gran conexión histórica. Qué nuevos conceptos se presentan en el nuevo objeto, en qué grado siguen siendo directivos los conceptos de valor, significado y fin que hemos alcanzado a propósito del individuo, en una palabra, cómo puede lograrse en este dominio más amplio una aproximación al conocimiento objetivo por medio de juicios cuyos sujetos no son ya personas individuales.

1.—Los nuevos sujetos de los juicios. Expresan realidades. Método para su delimitación. Ahora sirviéndose de las ciencias del espíritu. Otras clases: movimientos, épocas.

2.—El concepto de estructura. La estructura de una época histórica.

Ejemplo: los germanos antes de la invasión.

Busco el acceso al fenómeno complicado de la Ilustración alemana.

Ninguna época es fácil de captar. El método consiste siempre en formar conceptos que expresan el ser propio de la época. Dentro de cada uno de estos conceptos debe caer la serie de los hechos y ninguno podrá contraponérsele. Si abarcan la totalidad de la época, los designamos como categorías históricas. Dentro del ámbito más estrecho de la época se comportan como las categorías generales de la vida con respecto a ésta, siempre y en todas partes. Constituyen una conexión que expresa la conexión de la vida misma. Surgen por intuición.

Uno de los problemas más hondos lo constituye la relación según la cual se condicionan y completan las diferentes corrientes de una nación. Así en el siglo XVI el realismo, la sátira, la grotesca, la fantasía; en el siglo XVII el realismo, el sentimiento trágico de la vida, la crítica y la sátira.

4. *El progreso*

Al hablar de la historia damos por supuesto para la comprensión histórica el hecho de que existe un significado de los diversos momentos históricos y un sentido del curso histórico. Con arreglo a este supuesto, a pesar de que el fin de su existencia reside en el individuo mismo, tendrá que darse en la historia un progreso de la felicidad individual, una expansión de la felicidad en los muchos. Ésta es, en conjunto, la concepción de los historiadores ingleses modernos. Pero esta concepción nos lleva más allá. Aunque el incremento de la vida individual de generación en generación sea concebido como el efecto mecánico de la acumulación de valores, de todos modos resulta que se establece un modo de efectividad que implica por su naturaleza el incremento. Y con esto tenemos ya que está actuando en la historia una circunstancia en cuya virtud su curso tendría un sentido; pues esta palabra no señala sino el "supuesto" según el cual se puede comprender el curso histórico pero no afirmación alguna acerca de una fuerza que se podría distinguir del modo mismo de efectividad y que asignaría su significado a cada parte singular del curso histórico como una esencia inherente a este curso.

Con esto tenemos únicamente la condición bajo la cual se puede comprender la historia, y su producto y resultado es historia universal. Pero no hacemos supuesto alguno acerca de no importa qué agente unitario que sería inmanente a la historia o su condición real, y que podría desarrollarse luego en la filosofía de la historia como providencia o fin inmanente o fuerza histórica plasmadora.

5. *La conexión histórico-universal*

a) *El camino que va de lo fáctico a lo ideal, en el cual el acontecer cobra conexión.* Las épocas se diferencian entre sí por su estructura. La Edad Media… contiene un nexo de ideas afines que rigen en los diversos dominios. Ideas de lealtad en el feudalismo, imitación de Cristo como obediencia, cuyo contenido lo constituye la allendidad del espíritu frente a la naturaleza, en virtud del hecho de la abnegación. Gradación teleológica en la ciencia. Pero hay que reconocer que el trasfondo de estas ideas lo constituye el poder, que no puede ser sobrepujado por este mundo superior.

Y ocurre siempre así. La facticidad de la raza, del espacio, de las relaciones de los poderes constituye el fondo que no se puede espiritualizar jamás. Representa un sueño de Hegel la afirmación de que las épocas representan una etapa del desarrollo de la razón. La exposición de una época presupone siempre una mirada clara para esta facticidad.

Pero se da también un nexo interno que nos lleva de las circunstancias condicionantes, las facticidades, la lucha de los poderes al desarrollo de los ideales, etcétera.

1. Toda situación dada en la serie infinita condiciona un cambio, porque las necesidades que provocan la actividad de las energías existentes nunca pueden ser

satisfechas, nunca queda ahíta el hambre por toda clase de satisfacciones.

2. Toda forma de la vida histórica es finita y contiene, por lo tanto, una mezcla de fuerza alegre y de presión, de ensanchamiento de la existencia y de estrechez, de satisfacción y de insatisfacción, lo que provoca tensiones de fuerza y una nueva distribución, surgiendo así constantemente acciones.

Resumiendo: sólo en muy pocos puntos de la vida histórica encontramos un reposo pasajero. Sus causas son diferentes: equilibrio, fuerzas que se contraponen, etc. La historia es movimiento.

3. Pero en la misma marcha se encierra una dicha. Se resuelve la tensión, se realiza el ideal, etcétera.

Entre las muertas necesidades de hecho y la vida espiritual suprema tenemos la formación constante de la organización, de la institución, de la actuación regulada de la fuerza. El entendimiento crea mecanismos al servicio de la satisfacción de las necesidades. Los perfecciona constantemente. El fin que el entendimiento establece, este mecanismo lo realiza. Entre tales mecanismos tenemos lo mismo ferrocarriles que ejércitos, fábricas al igual que mejoramientos de constituciones. Representan el dominio propio del entendimiento que busca medios para los fines y cuenta con los efectos como causas.

Y aquí se nos muestra una combinación que nos descubre propiamente el ser de la historia. Su fundamento lo constituye la facticidad irracional y de ésta procede, por un lado, la distribución de la tensión hasta los mecanismos y, por otra, la diferenciación según naciones, costumbres, pensamiento, hasta llegar al individuo, donde descansa ya la historia espiritual propiamente dicha.

b) *Realidad, valores, cultura.* Los acontecimientos cobran significado en cuanto son referidos a una conexión para la que significan algo. Ahora bien; si formo el concepto de un nexo de valores que, siendo supraindividual, está fundado trascendentalmente —pues es trascendental toda determinación que tiene su fundamento en lo supraindividual—, se pregunta entonces si verdaderamente es posible este método y si de este modo tendremos puntos de referencia para lo empírico que posean un carácter absoluto aunque sea puramente formal. Si se suprime la fundamentación por medio de la filosofía trascendental, entonces no habrá método alguno para establecer normas, valores o fines absolutos. No habrá más que valores con pretensión de validez absoluta pero que llevan, por su origen, la marca de relatividad.

Atribuimos de hecho un significado valiéndonos de alguna conexión de tipo real o ideal por referencia a la cual un hombre o un acontecimiento cobran ese carácter. Si no hago más que formar un trozo del nexo efectivo como tal, al estilo de Meyer, y lo mido por relación al presente, tengo que disponer de antemano de un patrón para éste que determine lo que es importante en él, pues de lo contrario tendría importancia todo lo que fuera causa de algún modo en la serie infinita de estados actuales. Un “momento” es por

lo menos claro: encuentro que tiene importancia, significación en el presente aquello que es fecundo para el futuro, para mi actuación en ese sentido, para la marcha de la sociedad en él.

Y, desde esta mi posición práctica, veo con la mayor claridad que, cuando trato de regular el futuro, parto de juicios de validez universal acerca de lo que hay que realizar. En el presente no se contienen estados sino más bien procesos, nexos efectivos. Éstos contienen la proyección hacia el futuro de algo que hay que realizar. La afirmación de Bismarck de que, por su religión y por su Estado, se hallaba colocado en un lugar en el que el servicio a este Estado era más importante que todas las tareas culturales, tiene para él una validez universal gracias al fundamento religioso. Resulta que debemos proceder lo mismo en sentido retrospectivo. En una época se desarrollan normas, valores, fines generales en correspondencia con los cuales habrá que captar el significado de las acciones. Hay una diferencia entre si tales normas, etc., se establecen con sus limitaciones o de un modo incondicional. Pero parece que hasta en una misma nación existe un antagonismo sobre valores.

De esta suerte llegamos, más a fondo, a la afirmación de que el desarrollo de tales ideas se mueve antagónicamente (Kant, Hegel), en antagonismos que se contienen en el curso de la formación de las instituciones, etc., y cuya relación recíproca hace siempre posible una nueva posición más libre. En primer lugar, con respecto a las naciones, no tenemos valores que valgan para todas ellas. En el Imperio romano se desarrolla una concepción aristocrática de lo humano como portador de la *humanitas.* En el cristianismo también lo humano o la humanidad como sujeto valioso. Transformación en la Ilustración. La historia misma es la fuerza productiva que engendra las determinaciones de valor, los ideales, los fines con los que se mide el significado de hombres y de acontecimientos.

En su marcha esta trama ofrece una doble dirección: hacia la formación de épocas o hacia el progreso de la humanidad.

c) *El problema del valor en la historia.* Dícese que de esta suerte tenemos la conciencia de la relatividad de la historia. Sin duda ninguna, la relatividad corresponde a cada manifestación histórica, pues es finita. Pero ya en la relación de lo finito con lo absoluto tenemos…

Dicho de otro modo ¿es que lo expresado por las categorías teóricas pertenece, únicamente, como "momento" al movimiento histórico? Esto quiere decir: lo valioso, etc., ¿existe en la historia únicamente en la medida en que nace, actúa y perece en esta conexión?

¿Existe una determinación de valor desprendida de este curso histórico?

El problema último de una crítica de la razón histórica reza: en la historia tenemos, por doquier, formación, selección en la búsqueda del nexo interno. Una marcha según las

relaciones de finitud, dolor, fuerza, oposición, acumulación, es lo que une una parte de la historia con otra, y fuerza, valor, significado y fin constituyen los miembros en los que pende la conexión de la historia. Pero ¿la conexión experimentada, el valor, el significado, el fin experimentados constituyen la última palabra del historiador?

El camino que emprendo se define con las siguientes proposiciones:

1. De la vida surge el concepto de valor.
2. El patrón de todo juicio, etc., lo encontramos en los conceptos relativos de valor, significado y fin de nación y de época.
3. La tarea que se presenta consiste en exponer cómo estos conceptos relativos se han convertido en algo absoluto.
4. En pocas palabras esto quiere decir el reconocimiento completo de la inmanencia hasta de aquellos valores y normas que se presentan como absolutos en la conciencia histórica.

6. *Conclusión del tratado*

La conciencia histórica de la finitud de toda manifestación histórica, de todo estado humano y social, de la relatividad de todo género de creencia constituye el último paso para la liberación del hombre. Así logra el hombre la soberanía para poder arrebatar a cada vivencia su contenido, entregarse a ella despreocupadamente, como si no existiera ningún sistema de filosofía o de fe que pudieran vincular al hombre. La vida se libra del conocimiento mediante conceptos; el espíritu se hace soberano frente a las telas de araña del pensamiento dogmático. Toda belleza, toda santidad, todo sacrificio, revivido e interpretado, abre perspectivas que descubren una realidad. Y también lo malo, lo terrible, lo odioso en nosotros mismos lo acogemos como algo que tiene su lugar en el mundo, una realidad que puede justificarse en la conexión cósmica. Algo que no puede ser puesto de lado. Y, frente a la relatividad, se hace valer la continuidad de la acción creadora como el hecho histórico nuclear.

Así surge de la vivencia, la comprensión, la poesía y la historia una visión de la vida. Se halla dentro de ella, inseparablemente unida a ella. Nuestra autognosis la eleva a la claridad y a la distinción analítica. Se reconoce que la consideración teleológica del mundo y de la vida es una metafísica que descansa en una visión unilateral, no casual pero sí parcial de la vida. La doctrina de un valor objetivo de la vida como metafísica que sobrepasa lo experimentable. Pero se experimenta una conexión de la vida y de la historia en la cual cada parte tiene su significado. La vida y la historia tienen sentido como las letras de una palabra. En la vida y en la historia se dan “momentos” sintácticos como en una partícula o en una conjugación, y tienen su significado. El afán de los hombres de todas clases persigue ese significado. Antes se trató de comprender la vida

partiendo del mundo, pero existe tan sólo el camino inverso. Y la vida se nos da únicamente en la vivencia, en la comprensión y en la captación histórica. En la vida no llevamos ningún sentido del mundo. Estamos abiertos a la posibilidad, ya que el sentido y el significado surgen primeramente en el hombre y su historia. Pero no en el hombre individual, sino en el hombre histórico. Pues el hombre es algo histórico…

[*1] *Cf. Hegel y el idealismo,* Fondo de Cultura Económica. [T.]

[*2] Los sistemas culturales, la religión, el astro, el derecho, etc., son conexiones de fines. [T.]

[*3] Véase a este respecto la *Introducción a las ciencias del espíritu,* libro primero, XII, y en lo que se refiere a la organización exterior, *ibidem,* XIII. [T.]

[*4] Sistemas culturales y de organización. [T.]

HERMENÉUTICA

ORÍGENES DE LA HERMENÉUTICA

EN UN ENSAYO anterior[*1] expuse la individuación en el mundo humano tal como es creada por el arte, especialmente por la poesía. Ahora nos enfrentamos con la cuestión del conocimiento científico de las personas individuales y hasta de las grandes formas de la existencia singular humana en general. ¿Es posible semejante conocimiento y de qué medios disponemos para alcanzarlo?

He aquí una cuestión de la mayor importancia. En nuestra acción se presupone la comprensión de otras personas; una gran parte de la felicidad humana se debe a este "poder sentir" estados de ánimo ajenos; toda la ciencia filológica e histórica se basa en este supuesto, a saber, que es posible elevar la comprensión de lo singular a plano de objetividad. La conciencia histórica levantada sobre esta base permite al hombre moderno actualizar en sí mismo todo el pasado de la humanidad: ve las culturas pasadas traspasando todos los límites de su propio tiempo; acoge su fuerza y disfruta de su encanto: a esto debe un gran aumento de su dicha. Y si es cierto que las ciencias sistemáticas del espíritu derivan de esta captación objetiva de lo singular relaciones legales generales y conexiones abarcadoras, los procesos de comprensión e interpretación siguen siendo su fundamento. Por tal razón estas ciencias, lo mismo que la historia, dependen en su seguridad del hecho de si será posible elevar la comprensión de lo singular a validez universal. Así, tropezamos a las puertas mismas de las ciencias del espíritu con un problema que les es peculiar, a diferencia de todo el conocimiento natural.

Cierto que las ciencias del espíritu aventajan a todo el conocimiento natural porque su objeto no es un fenómeno dado en los sentidos, mero reflejo en la conciencia de una realidad, sino que se trata de una realidad interna inmediata y que se presenta como una conexión internamente vivida. Pero ya por el modo en que esta realidad se nos da en la experiencia interna se originan grandes dificultades para su captación objetiva. No las vamos a exponer aquí. Además, la experiencia interna, en la cual me percato por dentro de mis propios estados, no aporta jamás a la conciencia mi propia individualidad. Sólo en la comparación de mí mismo con otros tengo yo la experiencia de lo individual en mí; entonces es cuando cobro conciencia, en mi propia existencia, de lo que en ella se desvía de las otras, y Goethe tiene mucha razón cuando afirma que ésta, la más importante de todas nuestras experiencias, nos es muy difícil y que nuestra idea sobre la medida, naturaleza y límites de nuestras fuerzas sigue siendo siempre muy imperfecta. Pero la existencia ajena se nos da, por fuera, en hechos sensibles, en ademanes, sonidos y acciones, y sólo mediante un proceso de "reproducción" de lo que aparece así en los sentidos por signos aislados completamos esta interioridad. Todo, materia, estructura, los rasgos más individuales de este completar, lo tenemos que "transferir" desde nuestra

propia vida. ¿Cómo es posible que una conciencia configurada individualmente pueda elevar, mediante semejante reproducción, una individualidad extraña y de índole completamente diferente a conocimiento objetivo? ¿Qué clase de proceso es éste, tan distinto al parecer, de los demás procesos de conocimiento?

Al proceso por el cual, partiendo de signos que se nos dan por fuera sensiblemente, conocemos una interioridad, lo denominamos "comprensión". Éste es el uso del lenguaje; y sólo se podrá obtener una terminología psicológica bien establecida, que tanta falta nos hace, cuando toda expresión ya acuñada, clara y convenientemente perfilada, sea mantenida en sus términos por todos los autores. La expresión "comprensión de la naturaleza" —*interpretatio naturae*— es metafórica. Pero también la captación de estados propios la designamos, inadecuadamente, como comprensión. Cierto que decimos, "no comprendo cómo pude obrar así", "no me comprendo a mí mismo". Pero con esto quiero decir que una manifestación de mi ser, que penetra en el mundo sensible, se me enfrenta como la de un extraño y que, en tal calidad, no soy capaz de interpretarla, o, en otros casos, que he caído en un estado al que me enfrento como a un estado extraño, ajeno. Por lo tanto, *denominamos comprender el proceso en el cual, partiendo de signos sensiblemente dados de algo psíquico, cuya manifestación son, conocemos este algo psíquico.*

Este comprender alcanza desde el *da da* infantil hasta el *Hamlet* o la *Crítica de la razón pura.* En las piedras, mármoles, sonidos musicales, ademanes, palabras y letras, en las acciones, en los órdenes y organizaciones económicas, nos habla siempre el mismo espíritu humano, que requiere interpretación. Y el proceso del comprender, en la medida en que está determinado por las condiciones y medios comunes de este modo de conocimiento, debe poseer características comunes. Sigue siendo el mismo en estos rasgos generales. Si quiero comprender a Leonardo, cooperan a ello la interpretación de acciones, pinturas, dibujos y escritos, y todo ello en un proceso homogéneo unitario.

El comprender muestra grados diferentes. Éstos se hallan condicionados en primer lugar por el interés. Si el interés es limitado, también lo será la comprensión. ¡Con cuánta impaciencia escuchamos algunas disertaciones!; destacamos únicamente un punto, que nos es prácticamente importante, sin interesarnos para nada por la vida interior del disertante. Por el contrario, en otros casos tratamos de penetrar, a través de cada gesto y de cada palabra, en el interior del que habla. Pero aun la atención más tensa sólo se puede convertir en un proceso técnico en el cual se alcance un grado controlable de objetividad cuando la manifestación de vida se halla fijada y nos es posible volver constantemente a ella. A semejante *comprensión técnica de manifestaciones de vida permanentemente fijadas la denominamos interpretación.* En este sentido, existe también un arte interpretativo cuyo objeto lo constituyen esculturas o cuadros, y ya Federico Augusto Wolf había reclamado una hermenéutica y una crítica arqueológicas. Welcker se adhirió a este propósito y Preller trató de llevarlo a realización. Pero ya Preller observa que semejante interpretación de obras mudas se halla abocada siempre a

la explicación por medio de la literatura.

En esto reside la extraordinaria importancia de la literatura para nuestra comprensión de la vida espiritual y de la historia, porque sólo en el lenguaje encuentra su expresión completa, exhaustiva y objetivamente comprensible, la interioridad humana. Por eso *el arte de comprender encuentra su centro en la interpretación de los vestigios de la existencia humana contenidos en los escritos.*

La interpretación de estos vestigios y el tratamiento crítico que le iba inseparablemente unido fue, por consiguiente, el punto de partida de la filología. Por su núcleo, representa ésta el arte personal y el virtuosismo en este tratamiento de lo conservado por escrito, y sólo en conexión con este arte y sus resultados puede prosperar cualquier otra interpretación de testimonios o de acciones transmitidas históricamente. Podemos equivocarnos acerca de los motivos de las personas que actúan en la historia y hasta los mismos actores pueden proyectar una luz equívoca sobre ellos. Pero la obra de un gran poeta o de un descubridor, la de un genio religioso o la de un filósofo genuino, no puede ser sino la verdadera expresión de su vida anímica; en la sociedad humana, tan llena de mendacidad, una obra semejante es siempre verdadera y, a diferencia de cualquier otra exteriorización en signos fijos, es apta para una interpretación completa y objetiva, y es ella la que arroja luz sobre los demás monumentos artísticos de una época y sobre las acciones históricas de los contemporáneos.

Este arte de la interpretación se ha desarrollado tan poco a poco, tan regular y despaciosamente como la interrogación de la naturaleza por el experimento. Nació y subsiste en el genial virtuosismo personal de los filólogos. Por eso se transmite a los demás, preferentemente, por el contacto personal con los grandes virtuosos de la interpretación o la familiaridad con sus obras. Pero, al mismo tiempo, todo arte procede según reglas. Éstas nos enseñan a vencer las dificultades. Nos transmiten el resultado del arte personal. Así se explica que muy pronto surgiera del arte de la interpretación la exposición de sus reglas. Y de la pugna entre estas reglas, de la lucha entre direcciones diferentes acerca de la interpretación de obras eminentes y de la necesidad así condicionada de fundamentar las reglas, surgió la ciencia *hermenéutica.* Constituye *la técnica de la interpretación de testimonios escritos.*

Como esta técnica determina la posibilidad de la interpretación universalmente válida basándose en el análisis del comprender, tiende, en último término, a la solución de todo el problema general con que iniciamos este ensayo; junto al análisis de la experiencia interna se presenta el del comprender y ambos juntos ofrecen para las ciencias del espíritu la prueba de la posibilidad y límites de un conocimiento de validez universal dentro de ellas en la medida en que se hallan condicionadas por el modo en que se nos dan los hechos psíquicos en forma originaria.

Quisiera señalar esta marcha "legal" al hilo de la historia de la hermenéutica. Cómo el virtuosismo filológico surgió de la necesidad de una comprensión profunda y de validez universal, cómo de aquí surgió, a su vez, el cúmulo de reglas, el ordenamiento de las

mismas bajo una finalidad, finalidad que fue circunscrita con mayor rigor según la situación de la ciencia en cada época, hasta que, por último, se encontró en el análisis del comprender el punto de partida seguro para el establecimiento de reglas.

1

La interpretación técnica (ἑρμηνεία) de los poetas se desenvolvió en Grecia gracias a las necesidades de la enseñanza. En la época de la ilustración griega se tenía mucha afición, en todo el ámbito de habla griega, al juego ingenioso con la interpretación y crítica de Homero y otros poetas. Se encontró una base más firme cuando, con los sofistas y en las escuelas de los retóricos, esta interpretación se puso en contacto con la retórica. Porque en ésta se encerraba, aplicada a la elocuencia, la doctrina más general de la composición. Aristóteles, el gran clasificador y analizador del mundo orgánico, de los Estados y de las producciones literarias, enseñó en su *Retórica* a analizar el conjunto de un producto literario en sus partes, a distinguir formas de estilo, los efectos del ritmo, de los periodos, de la alegría. En la *Retórica a Alejandro* encontramos todavía con mayor sencillez las determinaciones conceptuales acerca de los elementos efectistas del discurso, así, sobre el ejemplo, el entimema, la sentencia, la ironía, la alegoría, la antítesis. Y la *Poética* aristotélica convertía expresamente en objeto la forma interna y externa de la poesía y sus géneros y sus elementos efectistas derivables de la determinación esencial o final de la misma.

El arte de la interpretación y sus reglas dio un segundo paso importante con la filología alejandrina. Se agrupó en bibliotecas el legado literario de Grecia, se hicieron recensiones de textos y mediante un sistema técnico de signos críticos se fue anotando en ellos el resultado de este trabajo crítico. Se eliminaron obras apócrifas y se hicieron catálogos por materias de todas las existencias. Tenemos ya la filología como un arte de recensión de textos, de crítica superior, de interpretación y de valoración fundada en una comprensión íntima del idioma: una de las creaciones últimas y más genuinas del espíritu griego; pues en éste, desde Homero, uno de los impulsos más poderosos fue el gusto por el discurso humano. Y los grandes filólogos alejandrinos empezaron a cobrar conciencia de las reglas contenidas en su técnica general. Aristarco procede ya conscientemente con el principio de establecer con rigor y amplitud el uso del lenguaje en Homero y de basar sobre ello la explicación y la fijación del texto. Hiparco fundó con plena conciencia la interpretación real basándose en una investigación histórico-literaria al señalar las fuentes del *Aratos* e interpretando así este poema. Y cuando se reconocieron entre las poesías atribuidas tradicionalmente a Hesíodo las apócrifas, se eliminó de los poemas homéricos un gran número de versos y se afirmó que el último canto de la *Ilíada* y, con mayor unanimidad, una parte del canto penúltimo y el último canto íntegro de la *Odisea* eran creaciones más recientes, se debieron estos triunfos al empleo hábil del principio de la

analogía en cuya virtud se vino a establecer una especie de canon del uso del lenguaje, del círculo de representaciones, de la concordancia interna y del valor estético de un poema, eliminándose lo que lo contradecía. La aplicación de un canon semejante de lo estético-moral se apoya claramente, en Zenodoto y Aristarco, en una fundamentación de antítesis de este tenor: διὰ τὸ ἀπρεπέσ, es decir, *si quid heroum vel deorum gravitatem minus decare videbatur.* Aristarco también se apoyó en Aristóteles.

La conciencia metódica sobre el procedimiento adecuado de interpretación se reforzó todavía en la escuela alejandrina por el antagonismo con la escuela filológica de Pérgamo. Un antagonismo de direcciones hermenéuticas que encerraba una significación histórico-universal. Pues reaparece en la teología cristiana en una nueva situación, y dos grandes visiones históricas sobre poetas y escritores religiosos han sido condicionadas por ese antagonismo.

Crates de Mallos llevó de la escuela estoica a la filología de Pérgamo el principio de la interpretación alegórica. El poder duradero de este método interpretativo se apoyó, en un principio, en que allanaba la contradicción entre los testimonios religiosos y una visión depurada del mundo. Por esta razón ha sido igualmente necesaria a los intérpretes de los Veda, de Homero, de la Biblia y del Corán: un arte tan imprescindible como inútil. Sin embargo, en el fondo de este método había una visión profunda de la productividad poética y religiosa. Homero es un vidente, y las contradicciones que se nos presentan en él entre visiones profundas y groseras representaciones sensibles pueden ser explicadas únicamente si se considera a las últimas como puros medios de representación poética. Pero al entenderse esta circunstancia como encubrimiento intencionado del sentido pneumático por medio de imágenes surgió la interpretación alegórica.

2

Si no me equivoco, este antagonismo resurge, sólo que en distintas circunstancias, en la pugna entre la escuela teológica alejandrina y la antioqueña. Su base común era, naturalmente, que el Antiguo y el Nuevo Testamento se hallan trabados por una interna conexión entre predicción y cumplimiento. Pues semejante base la reclamaba ya el uso que en el Nuevo Testamento se hace de las profecías y de las prefiguraciones. Al partir la Iglesia cristiana de este supuesto surgió para ella, frente a sus adversarios, una situación complicada por lo que respecta a la interpretación de los Libros Sagrados. Tenía necesidad de la interpretación alegórica frente a los judíos, para interpolar en el Antiguo Testamento la teología del Logos; frente a los gnósticos, tenía que evitar un empleo demasiado generoso del método alegórico. Siguiendo las huellas de Filón, Justino e Ireneo han intentado establecer reglas para la limitación y empleo del método alegórico. Tertuliano acoge en la misma lucha contra los judíos y los gnósticos el método de Justino e Ireneo pero desarrolla también reglas fecundas de un arte interpretativo mejor a las que

no fue, sin embargo, siempre fiel. En la Iglesia griega el antagonismo se expresa en principios opuestos. La escuela antioqueña explicaba sus textos ateniéndose únicamente a principios histórico-gramaticales. Así, el antioqueño Teodoro veía en el *Cantar de los cantares* nada más que un epitalamio y en el libro de Job la elaboración poética de una tradición histórica. Rechazó los títulos de los Salmos y también, con respecto a una parte considerable de las predicciones mesiánicas, su relación directa con Cristo. No admitió un sentido doble del texto sino tan sólo una trabazón superior entre los sucesos. Por el contrario, Filón, Clemente y Orígenes distinguían en los textos un sentido pneumático y un sentido real.

En la marcha del arte interpretativo camino de la hermenéutica, en que ese arte se eleva a conciencia científica, supone un paso ulterior el que de esta lucha surgieran las primeras teorías hermenéuticas elaboradas de que tenemos noticia. Ya según Filón existen χανόνεσ y νόμοι τῆσ ἀλληγορίασ, que se emplean en el Antiguo Testamento y cuyo conocimiento debe ser colocado como base de su interpretación. En esto fundaba Orígenes en el cuarto libro de su obra περὶ ἀρχῶν y Agustín en el tercer libro de *Doctrina Christiana* una teoría hermenéutica que se expone de manera conexa. Se enfrentaban a estas obras otras dos obras hermenéuticas de la escuela antioqueña, desgraciadamente perdidas, la de Diodoro: τίο διαφορὰ Θεωρίασ χαὶ ἀλληγορίασ, y la de Teodoro: *De allegoria et historia contra Origenem.*

3

La interpretación y sus reglas entran con el Renacimiento en una nueva etapa. El lenguaje, las condiciones de vida y la nacionalidad habían establecido la separación con respecto a la antigüedad dásica y cristiana. La interpretación fue en este caso, de manera distinta como lo fuera en Roma, un colocarse en una vida espiritual extraña por medio de estudios gramaticales, reales e históricos. Y esta nueva filología, polimatía y crítica debía trabajar abundantemente con noticias y restos. Tenía, pues, que ser creadora y constructiva de una manera nueva. Así la filología, la hermenéutica y la crítica entran en una etapa superior. Se posee una amplia literatura hermenéutica de los últimos cuatro siglos. Forma dos corrientes diferentes: la de las obras clásicas y la de los escritos bíblicos, pues éstas eran las grandes fuerzas que se trataba de apropiar. Las reglas de la filología clásica se señalaban como *ars critica.* Estas obras, entre las que destacaban las de Scioppius, Clericus y la obra incompleta de Velesius, ofrecían en su parte primera una preceptiva hermenéutica. Numerosos ensayos y prólogos trataban *de interpretatione.* Pero la constitución definitiva de la hermenéutica se la debemos a la interpretación bíblica. La primera obra considerable, y acaso la más profunda, fue la *clavis* de Flacius (1567).[*2]

Por primera vez se traba en esta obra todo el conjunto de las reglas interpretativas

encontradas hasta entonces en un sistema doctrinal, gracias al postulado de que, procediendo técnicamente según estas reglas, se podría alcanzar una comprensión de validez universal. De este punto de vista de principio, que rige de hecho a la hermenéutica, cobró conciencia Flacius en virtud de las luchas del siglo XVI. Flacius tenía que combatir en dos frentes. Lo mismo los anabaptistas que el catolicismo restaurado afirmaban la oscuridad de la Escritura. Al oponerse Flacius a esta afirmación, se instruye especialmente en la exégesis de Calvino, quien muchas veces había retrocedido de la interpretación a sus principios fundamentales. El asunto más urgente para un luterano de aquel tiempo era la refutación de la doctrina católica de la tradición, que había sido nuevamente formulada por entonces. El derecho de la tradición a fijar la interpretación de la Escritura podía fundarse frente al principio escriturario protestante demostrando que no era posible deducir una interpretación suficiente y universalmente válida partiendo de los escritos bíblicos. El concilio tridentino, que se reunió en los años 1545-1563, trató desde la cuarta sesión estas cuestiones, y en 1564 apareció la primera edición auténtica de los decretos. Ha sido Belarmino, representante del catolicismo tridentino, quien cierto tiempo después de aparecida la obra de Flacius, en un escrito polémico de 1581, ha rebatido con la mayor agudeza la inteligibilidad de la Biblia, tratando de demostrar así la necesidad de la tradición para completar las Sagradas Escrituras. En conexión con estas luchas trató Flacius de demostrar hermenéuticamente la posibilidad de una interpretación de validez universal. Y debatiéndose con esa tarea fue cobrando conciencia de los medios y reglas para su solución, que hasta entonces ninguna hermenéutica había encontrado.

Si el intérprete tropieza en su texto con dificultades, dispone para solventarlas de un recurso de tipo sublime: la conexión bíblica que se da en la religiosidad cristiana viva. Si traducimos esto de la mentalidad dogmática a la nuestra, este valor hermenéutico de la experiencia religiosa no es más que un caso del principio según el cual todo proceso interpretativo implica, como un factor del mismo, la interpretación a base de la conexión real. Pero junto a este principio interpretativo religioso los hay también intelectuales. El primero de todos es la interpretación gramatical. Pero Flacius es el primero que capta, junto a ésta, la significación del principio psicológico o técnico de la interpretación según el cual habrá que interpretar los diversos pasajes según la intención y la composición de toda la obra. Y es el primero también en utilizar metódicamente para esta interpretación técnica las enseñanzas de la *Retórica* acerca de la conexión interna de una producción literaria, de su composición y de sus elementos efectistas. Le ha preparado este camino la transformación de la *Retórica* aristotélica por Melanchthon. Flacius tiene conciencia de haber sido el primero en emplear metódicamente para la determinación unívoca de los pasajes del recurso que se contiene en el contexto, en el propósito, en la proporción, en la congruencia de las diversas partes o miembros. Coloca su valor hermenéutico bajo un punto de vista general de la metodología. "Pues, de una manera general, las diversas partes de un todo se hacen inteligibles por su relación con este todo y sus demás partes." Busca esta forma interna de una obra hasta en el estilo y los diversos recursos efectistas

y traza caracterizaciones muy finas del estilo de Pablo y del de Juan. Representó un gran progreso, claro que dentro de los límites de la consideración retórica. Pues toda obra, piensan Melanchthon y Flacius, ha sido fabricada según reglas, y debe ser comprendida también según reglas. Es como un autómata lógico revestido de estilo, imágenes y tropos.

Las deficiencias formales de su obra fueron superadas por la hermenéutica de Baumgarten. Pero en ésta se hace valer, al mismo tiempo, un segundo movimiento teológico-hermenéutico de importancia. Con las noticias de Baumgarten sacadas de una biblioteca de Halle comienzan a entrar en el horizonte alemán, junto a los intérpretes de los Países Bajos, los librepensadores ingleses y los exégetas del Antiguo Testamento a base de la etnografía. Semler y Michaelis se formaron con su trato y participando en sus trabajos. Michaelis aplicó por primera vez una visión histórica unitaria del lenguaje, la historia, la naturaleza y el derecho a la interpretación del Antiguo Testamento. Semler, el antecesor del gran Christian Baur, quebrantó la unidad del canon neo-testamentario, expuso la tarea adecuada, la de comprender cada escrito en su carácter local, trabó estos escritos en la nueva unidad implicada por la concepción histórica viva de las luchas del cristianismo primitivo entre el cristianismo judaico y el cristianismo más libre, y en sus preparativos para la hermenéutica teológica redujo con gran resolución toda esta ciencia a dos partes capitales: interpretación por el uso del lenguaje y por las circunstancias históricas. Así se llevó a cabo la liberación de la interpretación con respecto al dogma y se fundó la escuela histórico-gramatical. El espíritu fino y cuidadoso de Ernesti ha creado en el *Interpres* la obra clásica de esta nueva hermenéutica. Con su lectura ha podido desarrollar Schleiermacher su propia hermenéutica. También estos progresos se llevan a cabo dentro de límites fijos. Entre las manos de estos exégetas la composición y el tejido ideal de cada escrito de una época se descompone en los mismos hilos: el círculo de representaciones condicionado local y temporalmente. Según esta consideración pragmática de la historia, la naturaleza humana, homogénea religiosa y moralmente, se limita tan sólo por fuera local y temporalmente. Es ahistórica.

Hasta ahora la hermenéutica clásica y la bíblica habían marchado cada una por su lado. ¿No sería posible considerarlas tomo aplicaciones de una hermenéutica general? El wolfiano Meier dio este paso en su ensayo sobre un "arte interpretativo general", de 1757. Concibió el concepto de su ciencia con toda la generalidad posible: le incumbía trazar las reglas que hay que observar en cualquier interpretación de signos. Pero el libro nos muestra una vez más que no es posible encontrar ciencias nuevas según puntos de vista arquitectónicos o de pura simetría. Se fabrican así ventanas ciegas, a cuyo través nadie puede mirar. Una hermenéutica fecunda sólo podía darse en una cabeza en que confluyera el virtuosismo de la interpretación filológica con una capacidad filosófica auténtica. Éste fue el caso de Schleiermacher.

4

Las condiciones en que trabajaba: la interpretación que de las obras de arte hizo Winckelmann, la endopatía genial de Herder para el alma de épocas y pueblos, y la filología, que operaba desde el nuevo punto de vista estético, de un Heyen, de un Federico Augusto Wolf y de sus discípulos —Heindorf convivía con Schleiermacher en comunidad de estudios platónicos— todo se unió en él al método de la filosofía trascendental alemana que trataba de marchar tras lo dado en la conciencia a una capacidad creadora que, actuando unitariamente, inconsciente de sí misma, produce en nosotros toda la forma del mundo. De la unión de estos dos elementos surgió su arte peculiar de la interpretación y la fundamentación definitiva de una hermenéutica científica.

Hasta entonces la hermenéutica había sido, en el mejor de los casos, un edificio de reglas, cuyas partes, cada una de las reglas, eran contenidas en un haz por el objetivo de una interpretación de validez universal. Había distinguido las funciones que cooperan en este proceso de interpretación como interpretación gramatical, histórica, retórico-estética y real. Y, nutriéndose del virtuosismo filológico de muchos siglos, había cobrado conciencia de las reglas a cuyo tenor tienen que operar estas funciones. Schleiermacher pasó, más allá de estas reglas, al análisis del comprender, por lo tanto, al conocimiento de esta acción con arreglo a fin, y de este conocimiento dedujo la posibilidad de una interpretación de validez universal, sus recursos, límites y reglas. Pero le era dado analizar el comprender, como un "reproducir", un "reconstruir", sólo en su relación viva con el proceso de la producción literaria. Reconoció en la visión viva del proceso creador en que surge una obra literaria llena de vida la condición para el conocimiento del otro proceso que consiste en comprender el conjunto de una obra partiendo de los signos escritos, pasando de aquí al propósito y la índole espiritual de su autor.

Pero para resolver el problema así preparado tenía necesidad de una nueva visión histórico-psicológica. Hemos seguido la relación de que aquí se trata desde aquella unión existente entre la interpretación griega y la retórica como teoría de un género determinado de producción literaria. Pero la captación de los dos procesos siguió siendo siempre lógico-retórica. Las categorías con que se llevaba a cabo eran siempre la factura, la conexión lógica, el orden lógico, y luego un revestimiento de este producto lógico con el estilo y las figuras del lenguaje. Pero ahora se emplean conceptos nuevos para comprender una producción literaria. Tenemos una facultad unitaria y que actúa creadoramente, que, sin conciencia de su acción configuradora, acoge y desenvuelve las primeras incitaciones para una obra. Recibir y formar autónomamente son algo inseparable en ella. La individualidad opera hasta la punta de los dedos y en cada una de las palabras. Su manifestación suprema la constituye la forma externa e interna de la obra literaria. Y a esta obra le sale al encuentro la necesidad insaciable de completar la individualidad propia mediante la visión de otras individualidades. El comprender y el interpretar actúan constantemente en la vida y logran su culminación en la interpretación técnica de obras poderosas, llenas del aliento de la vida, y de la conexión de las mismas

dentro del espíritu de sus autores. Ésta era la nueva intuición en la forma particular que adoptó en el espíritu de Schleiermacher.

Pero otra condición para trazar este gran boceto de una hermenéutica general la tenemos en que las nuevas intuiciones histórico-psicológicas fueron desarrolladas por los compañeros de Schleiermacher y por él mismo en un arte filológico de la interpretación. Hacía poco que el espíritu alemán se había dirigido con Schiller, Guillermo de Humboldt y los hermanos Schlegel desde la comprensión de la producción poética a la del mundo histórico. Un movimiento poderoso que ha condicionado a Böckh, Dissen, Welcker, Hegel, Ranke y Savigny. Federico Schlegel fue el introductor de Schleiermacher en el arte filológico. Los conceptos que guiaban a éste en sus brillantes trabajos acerca de la poesía griega, de Goethe y de Boccaccio eran los de la forma interior de la obra, de la historia evolutiva del escritor y de la totalidad de la literatura articulada en sí misma. Y tras estas aportaciones aisladas de un arte filológico reconstructivo se escondía para él el plan de una ciencia de la crítica, una *ars critica* que se fundaría en una teoría de la capacidad creadora literaria. Este plan se halla muy cerca de la hermenéutica y de la crítica de Schleiermacher.

Y de Schlegel partió también el plan de la traducción de Platón. En ella se desarrolló la técnica de la nueva interpretación que luego aplicaron Böckh y Disseu a Píndaro. Platón tenía que ser comprendido como un artista filósofo. La meta de la interpretación la constituye la unidad entre el carácter del filosofar platónico y la forma artística de las obras platónicas. La filosofía sigue siendo aquí vida, surgida a la par de la conversación, y la exposición por escrito no es más que una fijación para la memoria. Por eso tiene que ser diálogo, y de tal forma artística que fuerce a una recreación propia de la viva trama de las ideas. Pero, al mismo tiempo, y a tenor de la rigurosa unidad de este pensamiento platónico, cada diálogo tiene que prolongar otro anterior y preparar otro posterior, continuando así el tejido de los hilos de las diversas partes de la filosofía. Si se persiguen estas relaciones de los diálogos surge una conexión de las obras principales que revela la intención más profunda de Platón. En la captación de esta conexión, desarrollada técnicamente, es cuando se produce, según Schleiermacher, la comprensión real de Platón, y en comparación con esto el establecimiento de la sucesión cronológica de sus obras, aunque haya de coincidir con frecuencia con la conexión misma, es menos importante. En su famosa recensión Böckh pudo decir que esta obra maestra descubrió por primera vez a Platón a la ciencia filológica.

Con semejante virtuosismo filológico se aliaba por primera vez en Schleiermacher una capacidad filosófica genial. Había sido disciplinado por la filosofía trascendental, que ofrecía por vez primera medios suficientes para la captación y resolución generales del problema hermenéutico: así surgió la ciencia general y el arte o técnica de la interpretación.

Al hilo de la lectura del *Interpres* de Ernesti desarrolló en otoño de 1804 el primer esbozo de esa ciencia, ya que pretendía inaugurar con ella su curso exegético en la

universidad de Halle. Poseemos la hermenéutica así surgida en una forma poco efectiva. Esta efectividad se la prestó un discípulo de Schleiermacher de la época de Halle, Böckh, en la magnífica sección de sus "lecciones sobre la enciclopedia filosófica".

Voy a destacar de la hermenéutica de Schleiermacher las proposiciones de las que me parece que depende el desarrollo ulterior.

Toda interpretación de obras escritas no es más que el desarrollo técnico del proceso de comprender que se extiende sobre toda la vida y que se refiere a todo género de discurso y escrito. El análisis del comprender constituye, por lo tanto, la base para la fijación de reglas de la interpretación. Pero ese análisis no puede llevarse a cabo sino a la par del análisis de la producción de las obras literarias. Con la relación entre comprensión y producción se puede fundamentar el nexo de las reglas que ha de determinar los medios y los límites de la intepretación.

La posibilidad de una interpretación de validez universal puede derivarse de la naturaleza del comprender. En éste la individualidad del intérprete y la de su autor no se enfrentan como dos hechos incomparables, ambos se han formado sobre la base de la naturaleza humana general, y con esto se hace posible la comunidad de los hombres en el discurso y la comprensión. Podemos explicar psicológicamente las expresiones formales de Schleiermacher. Las diferencias individuales no se hallan condicionadas, en último término, por diferencias cualitativas de las personas, sino por diferencias de grado en sus procesos psíquicos. Al colocar en tanteo el intérprete su propia vida en un medio histórico puede acentuar ciertos procesos psíquicos y posponer otros, provocando así, dentro de sí, una reproducción de la vida ajena.

Si se considera el aspecto lógico de este proceso veremos que en él se llega a conocer una conexión, bajo la cooperación constante de un saber gramatical, lógico e histórico, partiendo de diversos signos sólo relativamente determinados. Expresándolo en nuestra terminología lógica, este aspecto lógico del comprender consiste en una cooperación de la inducción, de la aplicación de verdades generales al caso particular y del método comparado. La tarea inmediata consistiría en establecer las formas particulares que adoptan en este caso las operaciones lógicas indicadas en sus combinaciones.

En este punto se hace ver la dificultad central de todo arte interpretativo. La totalidad de una obra tiene que ser comprendida partiendo de las palabras y de sus combinaciones y, sin embargo, la comprensión plena del detalle presupone ya la comprensión del conjunto. Este círculo vicioso se repite en la relación de cada obra singular con la índole y el desarrollo de su autor, y se vuelve a presentar también en la relación de la obra singular con el género literario a que pertenece. Estas dificultades las ha resuelto Schleiermacher prácticamente, de la manera más elegante, en la introducción a la *República* de Platón, y en los apuntes de sus lecciones exegéticas encuentro otros ejemplos del mismo método. Comenzaba con una sinopsis de la articulación, que se podía comparar a una lectura ligera, abarcaba la conexión entera tanteando, aclaraba las dificultades, y mantenía reflexivamente todos aquellos pasajes que suministraban un

atisbo de la composición. Entonces empezaba propiamente la interpretación. Teóricamente tropezamos aquí con los límites de toda interpretación que cumple con su tarea sólo hasta un cierto grado, de suerte que todo comprender es siempre relativo y jamás se puede agotar. *Individuum est ineffabile.*

Schleiermacher rechaza la división del proceso interpretativo en una interpretación gramatical, histórica, estética y real, que se usaba hasta entonces. Estas distinciones quieren decir tan sólo que debe existir un conocimiento gramatical, histórico, real y estético cuando comienza la interpretación y que debe influir en cada acto de la misma. Pero el proceso mismo de la interpretación sólo puede descomponerse en los dos aspectos que se contienen en el conocimiento de una creación espiritual impresa en signos del lenguaje. La interpretación gramatical marcha con el texto de enlace en enlace, hasta la trabazón suprema en el conjunto de la obra. La interpretación psicológica parte de un colocarse en el proceso creador interno, y va avanzando hacia la forma exterior e interior de la obra y de aquí, todavía más allá, a la captación de la unidad de la obra en la índole espiritual y en el desarrollo de su autor.

Con esto hemos alcanzado el punto a partir del cual desarrolla magistralmente Schleiermacher las reglas del arte hermenéutica. Es fundamental su teoría de la forma externa e interna y especialmente profundos sus comienzos de una teoría de la producción literaria que representaría el órgano de la historia literaria.

La finalidad última del método hermenéutico consiste en comprender al autor mejor de lo que él mismo se comprendió. Una proposición que es consecuencia necesaria de la teoría de la creación inconsciente.

5

Resumamos. El comprender sólo frente a los documentos del lenguaje se convierte en una interpretación que logra validez universal. Si la interpretación filológica cobra conciencia en la hermenéutica de su método y de su legitimidad, F. A. Wolf no encarece demasiado las ventajas prácticas de una disciplina semejante en comparación con la práctica viva. Pero más allá de estas ventajas prácticas para los fines de la interpretación misma me parece que la ventaja principal es otra: frente a la irrupción constante de la arbitrariedad romántica y de la subjetividad escéptica en el campo de la historia, debe fundar teóricamente la validez universal de la interpretación, sobre la que descansa toda la seguridad de la historia. Acogida la conexión de teoría del conocimiento, lógica y metodología de las ciencias del espíritu, esta doctrina de la interpretación constituirá un eslabón importante entre la filosofía y las ciencias históricas, una parte capital de la fundamentación de las ciencias del espíritu.

[*1] Se refiere a sus “Contribuciones al estudio de la individualidad”, publicado en *Obras completas,* V. [T.]

[*2] Véase *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII,* 129 *ss.* [T.]

COMPRENSIÓN Y HERMENÉUTICA

La comprensión cae bajo el concepto general del conocer, entendiéndose por conocer, en el sentido más amplio, aquel proceso en el cual se busca un saber de validez universal.

(Proposición 1.) Llamamos *comprender* al proceso en el cual se llega a conocer la vida psíquica partiendo de sus manifestaciones sensiblemente dadas.

(Proposición 2.) Por muy diversas que puedan ser las manifestaciones sensiblemente captables de la vida psíquica, su comprensión debe poseer las características comunes impuestas por las condiciones, ya indicadas, de este modo de conocer.

(Proposición 3.) Denominamos *interpretación* la comprensión técnica de manifestaciones de vida fijadas por escrito.

La interpretación es obra de arte personal; y su aplicación más perfecta depende de la genialidad del intérprete; y ciertamente, descansa en la afinidad, potenciada por la familiaridad con el autor por el estudio constante. Así, Winckelmann por medio de Platón (Justi), Schleiermacher en su Platón, etc. En esto descansa lo adivinatorio de la interpretación.

Esta interpretación, por su dificultad y su importancia, ha sido objeto de un trabajo enorme por parte del género humano. Toda la filología y la historia trabajan en primer lugar para… No es fácil hacerse una idea de la enorme acumulación de trabajo erudito orientado en este sentido. Y la fuerza de este comprender crece en el género humano tan poco a poco, tan "legal", lenta y difícilmente como la fuerza de conocer y dominar la naturaleza.

Pero por lo mismo que esta genialidad es tan rara y la interpretación tiene que ser practicada y aprendida por gentes peor dotadas, es necesario:

(Proposición 4 a.) Que el arte de los intérpretes geniales se fije en las reglas contenidas en sus métodos o en las que ellos mismos elevaron a conciencia. Porque todo arte humano se afina, mejora y supera en su aplicación si se consigue transmitir en alguna forma el resultado de la vida del artista. Se originan recursos para configurar técnicamente el comprender cuando el lenguaje ofrece una base firme y nos hallamos ante grandes y valiosas creaciones duraderas que provocan discusión por la diversidad de su intepretación: en tal caso la disputa entre artífices geniales de la interpretación debe ser resuelta por reglas de validez universal. Cierto que lo más incitante para el arte interpretativo de cada uno es el contacto con el intérprete genial o con su obra. Pero la brevedad de la vida nos impone la reducción del camino mediante el establecimiento de los métodos encontrados y las reglas aplicadas en ellos. Denominamos *hermenéutica* a esta técnica[*1] para la comprensión de manifestaciones de vida fijadas por escrito (proposición 4 b).

De este modo se puede determinar la esencia de la hermenéutica y legitimar su trabajo en una cierta amplitud. Si en la actualidad no parece despertar todo el interés que desearían los representantes de esta disciplina creo que ello se debe a que no ha acogido problemas que procedan de la situación científica actual y que serían apropiados para prestarle un alto grado de interés. Esta disciplina hermenéutica ha conocido una suerte muy particular. Siempre pudo llamar la atención dentro de un gran movimiento histórico que convierte en tarea urgente de esa disciplina la comprensión de la existencia histórica singular, pero luego se pierde de nuevo en la oscuridad. Así ocurrió la primera vez cuando la interpretación de la Sagrada Escritura fue cuestión de vida o muerte para el protestantismo. Después, y en conexión con el desarrollo de la conciencia histórica en el siglo XIX, es renovada por Schleiermacher y por Böckh durante cierto tiempo, y yo he podido vivir la época en que la *Enciclopedia* de Böckh, inspirada de pleno por este problema, pasaba por la introducción necesaria para el *sancta sanctorom* de la filología. Cuando Federico Augusto Wolf se expresa peyorativamente sobre el valor de la hermenéutica para la filología y, efectivamente, ha contado desde entonces con escasos continuadores y representantes, es que su forma anterior se había agotado ya. Pero en la actualidad se nos presenta el problema que se agitaba en ella en una forma nueva y más amplia.

(Proposición 5.) Comprender, entendido en el sentido amplio en que hay que presentarlo ahora, constituye el método fundamental para todas las operaciones de las ciencias del espíritu… Así como en las ciencias de la naturaleza el conocimiento de las leyes es posible únicamente mediante el número y la medida, aplicados a las experiencias y a las reglas contenidas en ellas, así también en las ciencias del espíritu toda proposición abstracta sólo se puede justificar por su referencia a la vida anímica, tal como se nos da en la vivencia y en la comprensión.

Si el comprender resulta fundamentador para las ciencias del espíritu tenemos (proposición 6) que el análisis epistemológico, lógico y metódico del comprender representa una de las tareas principales para la fundación de las ciencias del espíritu. Pero la significación de esta tarea resalta sobre todo cuando tomamos conciencia de las dificultades que supone la índole del comprender por lo que se refiere al desarrollo de una ciencia de validez universal.

[Aporía primera.][*2] Cada uno está como encerrado en su propia conciencia individual, y esto comunica a toda captación su subjetividad. Ya el sofista Gorgias ha formulado así este problema: de existir un saber tampoco el sabedor podría comunicárselo a nadie. De este modo se acaba con el problema y con el pensamiento. Es menester buscar la solución. La posibilidad de captar algo extraño representa uno de los problemas gnoseológicos más hondos. ¿Cómo es posible que una individualidad logre una comprensión objetiva y universalmente válida de las manifestaciones de vida individuales extrañas que se le dan sensiblemente? La condición a que se halla ligada esta posibilidad nos dice que en ninguna manifestación individual extraña se puede presentar algo que no

se contuviera también en la vida que trata de captarla. En todos los individuos encontramos las mismas funciones y las mismas partes constitutivas y sólo por el grado de su fuerza se diferencian las disposiciones de los diversos hombres. El mismo mundo exterior se refleja en sus imágenes representativas. Por lo tanto, tiene que contenerse en la vida una facultad.

Aporía segunda. De los detalles el todo, del todo, a su vez, el detalle. Ya la totalidad de una obra exige la marcha a la individualidad del autor, a la literatura con la que se halla en conexión. El método comparado me hace comprender cada obra singular y hasta cada frase con más hondura que la comprendía antes. Así pues, la comprensión partiendo del todo, mientras que, a su vez, el todo partiendo de los detalles.

Aporía tercera. Ya cada estado anímico singular es comprendido por nosotros partiendo de las excitaciones exteriores que lo provocaron. Comprendo el odio partiendo de la intervención dañosa en una vida. Sin esta referencia me sería imposible representarme las pasiones. Resulta, pues, que el medio es imprescindible para la comprensión. Llevada al extremo, la comprensión no se diferencia de la explicación, en la medida en que ésta es posible en este dominio. Y la explicación tiene, a su vez, como supuesto la consumación del comprender.[*3]

En todas estas cuestiones se pone de relieve que el problema epistemológico es siempre el mismo: saber universalmente válido partiendo de experiencias. Pero este problema se encuentra aquí en las condiciones especiales impuestas por la naturaleza de las experiencias en el dominio de las ciencias del espíritu. Éstas son: la estructura como conexión constituye en la vida psíquica lo vivo, conocido, a partir de lo cual se determina lo singular.

Tenemos, pues, a las puertas de las ciencias del espíritu, como un problema gnoseológico capital, el análisis del comprender. Al partir la hermenéutica de este problema gnoseológico y encontrar su meta última en su solución, entra en íntima relación con las grandes cuestiones que agitan a la ciencia actual acerca de la constitución y la legitimidad de las ciencias del espíritu. Sus problemas y principios cobran una actualidad viva.

La solución de estas cuestiones epistemológicas nos lleva al problema lógico de la hermenéutica.

También éste es siempre el mismo. Las mismas operaciones lógicas elementales (contra mi opinión, Wundt) se presentan en las ciencias del espíritu y en las de la naturaleza. Inducción, análisis, construcción, comparación. Pero se trata de la forma particular que adoptan dentro del campo empírico de las ciencias del espíritu. La inducción cuyos datos son los fenómenos sensibles, se realiza aquí, como en todas las demás partes, sobre la base de un saber acerca de una conexión. En las ciencias físico-químicas esta conexión la representa el conocimiento matemático de las relaciones cuantitativas, en las ciencias biológicas la teleología de la vida, en las ciencias del espíritu la estructura de la vida psíquica. No es esta base una abstracción lógica, sino una

conexión real, dada en la vida; pero es individual y, por lo tanto, subjetiva. Con esto se determina la tarea y la forma de esta inducción. Esas operaciones lógicas cobran una forma más acuñada gracias a la naturaleza de la expresión verbal. La teoría de esta inducción se especifica en el estrecho campo lingüístico mediante la teoría del lenguaje: la gramática. Naturaleza especial de la determinación particular de la conexión, que nos es conocida por la gramática, de los límites, determinados por ella, de las significaciones indeterminadas de las palabras y de los elementos formales sintácticos. Se completa esta inducción de la comprensión de lo singular como un todo (conexión) mediante el método comparado, que determina lo singular y hace su captación más objetiva mediante las relaciones con otras singularidades.

Desarrollo del concepto de *forma interna.* Pero es necesario penetrar en la realidad, es decir, en la vida interna que se esconde tras la forma interna de la obra singular y de la conexión de esta obra. Es distinta en las diversas ramas de la creación. En los poetas, la facultad creadora, en los filósofos, la conexión de la concepción de la vida y del mundo, en los grandes hombres prácticos su práctica posición de fines frente a la realidad, en los religiosos, etc. (Pablo, Lutero.)

Con esta conexión de la filología con la forma suprema del comprender histórico. Interpretación y exposición histórica, dos aspectos del ahondamiento entusiasta. Tarea infinita.

Así la investigación de la cooperación de los procesos comunes a todos los conocimientos y su especificación bajo las condiciones del método propio suministra su resultado a la metodología. Su objeto lo constituye el desarrollo histórico de los métodos y su especificación en cada uno de los campos de la hermenéutica. Un ejemplo. La interpretación del poeta constituye una tarea especial. Partiendo de esta regla: comprender mejor de lo que el autor se ha comprendido a sí mismo, se resuelve también el problema de la idea de una creación poética. No se trata de un pensamiento abstracto sino de una conexión inconsciente que opera en la organización de la obra y que se comprende partiendo de su forma interior; un poeta no necesita ser ni es jamás completamente consciente; el intérprete destaca esa idea y esto representa acaso el triunfo mayor de la hermenéutica. Por eso la preceptiva actual, que es el único método para procurar la validez universal, tendrá que ser completada mediante la exposición de los métodos creadores de intérpretes geniales en los diversos campos. Porque aquí radica la fuerza estimulante. Hay que llevar esto a cabo con todos los métodos de las ciencias del espíritu. La conexión es entonces: método de la genialidad creadora. Las reglas abstractas encontradas por ella, que están condicionadas subjetivamente. La derivación de una preceptiva de validez universal partiendo de bases epistemológicas.

Los métodos hermenéuticos se hallan, finalmente, en conexión con la crítica literaria, filológica e histórica, y todo este conjunto desemboca en el esclarecimiento de los fenómenos singulares. Entre interpretación y explicación no hay más que una diferencia gradual y no límites fijos. Porque la comprensión es una tarea infinita. Pero en nuestras

disciplinas el límite se halla en que la psicología y la ciencia de los sistemas se aplican como sistemas abstractos.

Según el principio de la inseparabilidad entre captación y valoración, al proceso hermenéutico se alía necesariamente la crítica literaria, le es inmanente. No existe comprensión alguna sin sentimiento del valor, pero sólo mediante la comparación se establece el valor de una manera objetiva y universalmente válida. Esto requiere el establecimiento de lo que en el género, por ejemplo, el drama, es normativo. La crítica filológica parte de aquí. Se constata la adecuación en el conjunto y se separan las partes contradictorias. El Horacio de Lachmann, Ribbeck, etc. O de otras obras se obtiene una norma, excluidas las obras no adecuadas; crítica de Shakespeare, crítica de Platón.

Por lo tanto, la crítica literaria constituye el supuesto de la filológica, pues su acicate le viene del choque ante lo incomprensible y lo que carece de valor, y la crítica literaria, como aspecto estético de la filología, encuentra en ésta su medio auxiliar. La crítica es su punto de partida. Pero por todas partes, como aquí, desarrollo, en un caso, hacia la historia literaria, hacia la estética, etc., en otro hacia la historiografía, etcétera.

[*1] *Kunstlehre,* teoría de un arte, técnica, una especie de preceptivo de la interpretación. [T.]

[*2] Falta en el texto. [T.]

[*3] Generalmente Dilthey opone “explicar” y “comprender” como cosa propia, la primera, de las ciencias de la naturaleza, y la segunda, de las ciencias del espíritu. Aquí parece usar la expresión “explicar”, pasajeramente, en el sentido de aclaración exhaustiva. [T.]

HISTORIOGRAFÍA

EL MUNDO HISTÓRICO Y EL SIGLO XVIII

La Ilustración del siglo XVIII, a la que se achaca su carácter ahistórico, ha producido una nueva concepción de la historia, y Voltaire, Federico el Grande, Hume, Robertson y Gibbon la han desarrollado en obras históricas brillantes. En estas obras la idea de la solidaridad y del progreso del género humano proyecta su luz sobre todos los pueblos y épocas. Por vez primera conoce la historia universal una conexión que ha sido extraída de la consideración empírica. Era racional al enlazar todo lo dado según razón y consecuencia, y crítica al rechazar todo lo que excede a la realidad dada en calidad de representaciones suprasensibles. Sus fundamentos los constituyen la aplicación completamente libre de la crítica histórica, que no se detiene ni ante los santuarios más sagrados del pasado, y un método comparado que abarcaba todas las etapas de la humanidad. Esta nueva captación de la conexión de la vida de los hombres fundada en la experiencia hizo posible, por primera vez, el enlace científico del conocimientos natural con la historia. Sólo mediante la idea de evolución podían conectarse las hipótesis acerca del origen del universo, de la formación de la tierra y de la aparición del hombre en medio de las especies animales con el curso de la historia. Pero en el sentimiento vital de este siglo se encontraba el límite de su esclarecimiento histórico. Estos hombres progresivos, animosos y confiados de la Ilustración no ven en el pasado más que las etapas que conducen a la altura que ocupan. Además, poseen una divina despreocupación frente a la sabiduría metódica de los siglos anteriores, y una idea un poco excesiva de los propios méritos, de la dichosa soberanía del nuevo espíritu, que simboliza el nombre de Voltaire.

1

Ha habido grandes historiadores desde el momento mismo en que los griegos empiezan a mirar con sus claros ojos de artista el tráfago del mundo. Pero es una ley interna de la ciencia histórica que a medida que el mundo histórico se va desplegando en el tiempo, crece a la par la comprensión científica de la naturaleza histórica del hombre. Porque el hombre no es comprendido a fuerza de cavilar y cavilar sobre uno mismo; esta cavilación no puede dar más que la gran miseria nietzscheana de una subjetividad hipertensa. Sólo por la comprensión de la realidad histórica que él mismo produce llega el hombre a la conciencia de sus capacidades, lo mismo para el bien que para el mal.

Los griegos son los creadores del gran arte de la historia. Herodoto y Tucídides, sus modelos imperecederos. La historiografía griega alcanzó su perfección en la época del

esplendor incomparable de todas las artes. El nivel más alto de la capacidad artística que el mundo haya conocido jamás actuaba también creadoramente en la historia. Pero el horizonte de los griegos, en esta gran época del Estado-ciudad libre, estaba limitado en el espacio y en el tiempo. Desde Herodoto las naciones con las que se puso en contacto mediante el comercio, la guerra y los viajes fueron vistas en lo que tenían de típico con la mirada más clara; sin embargo, el desconocimiento de los idiomas extranjeros les impidió penetrar en la historia antigua, en las obras y en la literatura de otros pueblos. Cierto que han expresado magníficamente su oposición típica frente a esos pueblos, pero no dispusieron de ninguna concepción, científicamente fundada, acerca del desarrollo histórico de la cultura y del lugar que les correspondía en él. Además, su ciencia política se limitó, en la época del desarrollo independiente de la *polis,* al análisis de su propio Estado, del Estado de los macedonios, persas y cartagineses, con los que se hallaban en relación más cercana. Investigaron las condiciones de vida que condicionaban la existencia y la forma de su ciudad-Estado. Examinaron las bases económicas de estos cuerpos políticos, su estructura y la ley de cambio de sus constituciones. Descubrieron la gran regla de la proporción a guardar entre las aportaciones políticas y los derechos políticos, a cuyo mantenimiento se vincula la paz de un Estado. Así pudieron inferir las causas verdaderas que producen las revoluciones. Desde Platón les preocupa el problema de proporcionar duración al Estado y, a ser posible, inmortalidad, verdadera cuadratura del círculo si tenemos en cuenta las condiciones históricas en que se hallan los políticos griegos. También han analizado las formas de su propia poesía y de su retórica. Y en la obra de Dicearco acerca de la vida de la Hélade se elevan ya al concepto de la cultura griega como una unidad e intentan establecer una ciencia de la misma. Pues basándose en las condiciones naturales, el gran discípulo de Aristóteles ha sabido discriminar los aspectos de esta cultura y exponer la vida griega con sus constituciones, costumbres, goces, cultos y fiestas.

El conocimiento analítico de esta nación genial se concentró sobre todo en su propia cultura, que declinaba tan rápidamente. El brotar, florecer y marchitar, a la manera de las plantas, el cambio rápido de sus constituciones, la decadencia acelerada de su gran arte, el trabajo inútil para asegurar duración a la pequeña *polis,* he aquí la oscura sombra que acompaña a la marcha magnífica y radiante de la existencia griega. Consecuencia necesaria es ese sentimiento pesimista de la inutilidad de la existencia humana que brota de continuo en este pueblo de vida tan bella y luminosa. Los comienzos de su explicación del mundo condicionan el hecho de que la mayoría de sus pensadores conciban periodos de orto, desarrollo y caída del universo, que se suceden con monótona y desesperanzada inflexibilidad, pero este ciclo se les convierte en el símbolo más sublime del carácter fugaz de nuestra especie. Tienen la conciencia de cómo se emanciparon de la barbarie y de la falta de libertad, pero ninguna idea de progreso constante o de una tarea a cumplir por el género humano endereza su mirada hacia adelante en la dirección de un gran futuro.

A partir de Alejandro Magno se ensancha de continuo el horizonte geográfico e histórico de los griegos; surge un mundo de ciencias positivas que abarca desde la astronomía, pasando por la geografía, hasta la cronología, y todo el inventario del acervo acumulado por el trabajo del espíritu griego. En la época en que el Estado romano, ciudad-Estado, en un principio, como la *polis* griega, se alza con el señorío del mundo traza Polibio su gran obra histórica. Relata la historia de la época que se extiende desde el comienzo de la lucha entre Roma y Cartago hasta la destrucción de Cartago y de Corinto. La marcha misma de la historia, la trama interna de los acontecimientos que se presentan en el curso de esta lucha por el dominio del Mediterráneo en su escenario inmenso, ofrece al historiador y al pensador político una nueva tarea. En este momento podían utilizarse los puntos de vista histórico-universales condicionados por ese ensanchamiento de la mirada histórica, que ahora abarca la interacción de los Estados y la relación entre las dos culturas supremas del Mediterráneo.

El historiador que había de resolver esta tarea tenía que ser educado por la ciencia política de los griegos y, al mismo tiempo, estar colocado en el centro de la política mundial de entonces, para poder a un tiempo abarcar las relaciones entre los Estados y adquirir la comprensión de las personalidades dirigentes. La misma historia parece haber preparado a Polibio para esta tarea. Habiendo asimilado los resultados de la ciencia griega, educado en la agitada política y en las acciones militares de su propia patria, entra en el círculo de los Escipiones en Roma. Se encuentra colocado en el punto de vista universal desde donde el futuro del mundo culto aparece vinculado a la unión del señorío romano con la cultura griega. Emilio Paulo, el gran vencedor de Pydna, lo acoge en su sociedad, como preceptor de sus hijos. El mismo historiador nos informa, con algo de vanagloria, cómo se ha captado el corazón del más joven de los dos grandes Escipiones. El grave anhelo con el que el alma de esta joven naturaleza señorial se acerca a la sabiduría de los griegos nos advierte del modo como, más tarde, los antepasados de los germanos se entregarán a la cultura greco-romana. La amistad que surgió entre los dos era, para los contemporáneos, un símbolo del vínculo elevador que se establecería entre la voluntad romana de imperio y la fuerza espiritual de los griegos. La aristocracia de esta época de los Escipiones representa una de las cimas de la existencia humana. La voluntad romana de poderío se alía con el espíritu estético y contemplador de los griegos. El monumento más bello de esta alianza lo tenemos en el sueño de Escipión que nos describe Cicerón. El gran héroe de la estirpe aparece al más joven de los Escipiones y le señala la conexión suprasensible que guarda el orden del inmenso universo, tal como lo han conocido los griegos, con el deber de vivir para el Estado. Las grandes personalidades romanas se ven conducidas por la necesidad de su actividad señorial a acoger la suma de lo conquistado por el pensamiento humano. Podían liberar a los filosofemas de los griegos de las sutiles cavilaciones en que se veían envueltos. Los pusieron de acuerdo con el genio de su propio pueblo. ¿Quién podría decir si fue la filosofía estoica, que penetró por mediación de Panecio en el círculo de los Escipiones y

estaba destinada a empapar el espíritu romano, la que ejerció más influencia sobre ese espíritu o al revés? Polibio vivió con la conciencia de este maridaje de las dos fuerzas históricas máximas que el mundo había conocido hasta entonces. Así surgió, dentro de su vida en el círculo de los Escipiones, la comprensión histórico-universal del proceso en el cual el trabajo de las dos naciones máximas del mundo antiguo confluía en la cultura que habría de determinar la vida espiritual hasta la aparición del cristianismo y de los germanos en la historia. De aquí nacía la seguridad con que él y otros griegos destacados, por ejemplo Panecio, se movían entre los vencedores. Polibio ha participado también en grado suficiente de las vanidades de los griegos y de sus escurridizas flexiones frente a los nuevos señores de la tierra. Pero el hecho de que se diera cuenta de la realidad histórica y se sometiera a ella en la misma Roma, y dentro precisamente del círculo de aristócratas entre los cuales vivía, era algo por lo demás natural para esta inteligencia educada políticamente. Ni la más ligera sombra puede recaer por este hecho sobre el carácter del gran historiador. No era para este espíritu claro y realista, que a pesar de las falacias históricas de los retóricos griegos se entrega verdaderamente y con sentido crítico a la realidad, la *pose* del estadista que se rebela contra el destino, que nada aprende y permanece irreductible.

Su relato detallado comienza con el paso de los Alpes por Aníbal y la alianza de Filipo III de Macedonia con los cartagineses; se le plantea así la cuestión de señalar las fuerzas que han colocado a Roma en situación de superar esta crisis y avanzar hacia el señorío del mundo. Su modo explicativo atiende, en el sentido de la *Política* de Aristóteles, a las causas verdaderas y permanentes de la grandeza del Estado romano. Las encuentra en las costumbres, en el derecho y en las instituciones de Roma. Cuando vuelve siempre a la virtud viril de los romanos como última razón explicativa, vemos en él al discípulo de la filosofía ática y al contemporáneo de los retóricos griegos, pero tenemos también ante nosotros el documento que nos ilustra sobre la impresión histórica objetiva que en un griego de entonces produjeran el carácter y las costumbres de esta gran época aristocrática de Roma. Y cuando encuentra que la constitución mixta de Roma es una de las causas principales de la duración y poder de este Estado, nos hallamos también ante un considerable núcleo de verdad, bien que encubierto por la forma doctrinaria de la ciencia política de Aristóteles. Pero lo más importante es que intentó aplicar a la historia todo el resultado del análisis político, para elevarla a la categoría de ciencia que permitiera la predicción del futuro y la convirtiera en maestra del arte de gobierno. Ante esta tarea se le fue de las manos la forma artística de un Herodoto o de un Tucídides.

Pero el rasgo histórico-universal de su historiografía reside en el modo como abarca la interacción de los Estados que componen la historia en una época dada, y en el modo como trata de derivar los diversos acontecimientos políticos partiendo de esa interacción. Con plena conciencia de sí mismo, señala esto como el adelanto llevado a cabo por él en la comprensión de la historia. Subraya cómo el objeto mismo le ha conducido a esta

manera de considerar el asunto. Pues que los acontecimientos que tenían lugar en su época, tanto en Italia como en Asia, Grecia y África, guardaban entre sí la más estrecha conexión y había provocado conjuntamente el señorío universal de Roma. Se dio cuenta, también, de que el asunto reclamaba un nuevo tipo de historiografía, que se elevara sobre la historia de los Estados particulares y se orientara hacia el escenario universal donde confluyen los sucesos de los tres continentes.

Pero Polibio vivió también dentro del esquema griego del ciclo de las cosas terrenas. Este tan vital Estado romano, que acababa de sojuzgar a las razas semitas, habría de perecer también. En medio del esplendor del poderío romano conserva el observador griego la serenidad de su intelecto que tanto nos impresiona en su obra, pero que al mismo tiempo que nos refresca nos enfría. Precisamente del dominio indiscutible de Roma, del acrecentamiento de las riquezas y del lujo, vendrá la decadencia del orden aristocrático de su Estado. Irrumpirán la democracia y el dominio de las masas. El mismo Escipión, con plena conciencia del alcance de la victoria lograda, presiente ante la destruida Cartago la decadencia futura de Roma. Polibio estaba a su lado y a él se dirigió el vencedor con sus palabras proféticas: alguna otra vez alguien podrá recordar ante las ruinas de Roma las palabras de Homero. Sólo a partir de la época de Pompeyo y de Cicerón la idea de la duración eterna del Estado y del Imperio romano se convierte en un artículo de fe que influirá de modo considerable en el pensamiento histórico.

2

La historia sigue su marcha. Mediante la administración del Imperio romano se enlazan las naciones de tres continentes. En la urdimbre de la cultura greco-romana penetran ahora las religiones orientales que conocen la Revelación. Se extiende la Iglesia cristiana. Surge en ella el problema de saber cuál sea la relación interna entre el Estado secular romano, la ciencia griega y la religión revelada de los cristianos. Tan grandes cambios históricos han producido un nuevo concepto acerca de la conexión humana. El género humano es abarcado ahora como una unidad que va realizando en la sucesión de las generaciones una finalidad que le es inherente. En este orden teleológico de la historia cada una de las naciones cumple, mediante el desarrollo de la ciencia, la construcción del poder estatal y la gradación de la revelación, las funciones que la conexión de ese todo les asigna. La mirada de Polibio se extiende por todo lo ancho de la historia, pero ahora se ha extendido y estimado el concepto de la historia universal en la dirección de su conexión a través del tiempo. Pero esta conexión no es comprendida científicamente sino que es pensada religiosa y metafísicamente. Es concebida como un orden teleológico fundado en la divinidad. Y el vínculo que enlaza el principio con el fin lo constituye la historia sagrada. La obra de Agustín, *La ciudad de Dios,* ha desarrollado por primera vez este concepto. Escribe Agustín en el momento en que los pueblos de habla helénica se

emancipan, dentro del imperio de Oriente, del cuerpo del mundo occidental y quedan como anquilosados, cuando desaparecen las escuelas filosóficas de los griegos y las naciones germánicas penetran en el Imperio romano. Sólo la Iglesia se mantiene en pie y avanza triunfalmente en esta situación del mundo. Esta "ciudad de Dios" se ha ido constituyendo en evolución creciente desde los comienzos del género humano y sobre su desarrollo ulterior descansa también la futura historia del mundo. Sobre la obra pesa el sentimiento de senectud de la cultura antigua, del ocaso inminente de los órdenes políticos, de la carencia de valor de toda la existencia secular.

El origen de esta nueva concepción histórico-universal se halla en la idea del reino de Dios. Las bellas ilusiones de la época de los Escipiones habían desembocado en el egoísmo brutal de la oligarquía, la explotación de las provincias sometidas y la carnicería de las guerras civiles. La dicha de que disfrutó el mundo bajo el imperio de Augusto era la de la paz, la civilización y una sabia administración: en el sentimiento vital de este mundo senescente nada se conservaba del peculiar valor vital de las naciones, del progreso de la humanidad. Cuando en las riberas tranquilas del Mar de Galilea comprende Jesús la naturaleza y la vida sencilla que le rodea como parábola del orden divino del que hablan las Sagradas Escrituras y concibe así la idea del reino de Dios, no sólo del que ha de venir sino del que existe desde siempre, cuando en el desarrollo de las comunidades cristianas se funden con esta idea el concepto histórico del Estado universal y el concepto romano de la Iglesia, se establece por primera vez la conciencia de una unión solidaria de los pueblos y de su progreso en la realización del reino de Dios. Y a medida que se fue posponiendo la idea de la nueva venida de Cristo, esta realización se iba alojando en los senos del futuro.

A esta idea subordina Agustín todos los conceptos de la filosofía eclesiástica: la educación del género humano, que nos enseña Clemente, la marcha de ese género humano por las edades de la vida, como supone Tertuliano, o por los seis días de la creación, como indica Cipriano, la sucesión de las cuatro monarquías universales, que Jerónimo ha recogido del libro de Daniel. Sobre todos ellos domina el antagonismo del reino de Dios y de la ciudad terrena, dualidad que desgarra la historia. El desarrollo interior de este punto de vista se vinculaba, sobre todo, a una estimación creciente del orden exterior de la vida. Agustín deriva la propiedad y las relaciones de dominio del pecado original. El Estado secular es, para él, una creación del egoísmo. Enumera los actos de violencia de los romanos y aunque reconoce en la virtud viril de Roma la causa de su poder, esta virtud, que busca la gloria y el poder, le parece al obispo asceta un "espléndido vicio". Sin valor en sí misma, la ciudad terrena sobra su significación religiosa únicamente como instrumento en manos de la Iglesia. Para Alberto y Tomás de Aquino el orden pacífico del Estado se funda en la naturaleza moral del hombre, pero no hace sino realizar las condiciones a las que se vincula el cumplimiento del fin religioso de la humanidad. Dante es el primero en reconocer el valor autónomo del Estado: en él se verifica la felicidad temporal; a la Iglesia le incumbe la preparación de los hombres para

la vida eterna.

Este primer concepto del nexo solidario de la humanidad y su desarrollo progresivo podía satisfacer mientras subsistieran las condiciones de las que había surgido. Se trataba de una interpretación teleológica de la historia universal. Se buscaba en ella un sentido, lo mismo que en la epopeya de un poeta, y se le encontró porque se tenía en la Revelación la clave del gran enigma. Las Sagradas Escrituras determinaban el comienzo, el medio y el término del curso de la vida de la humanidad. Partiendo de aquí se construyó la historia según las circunstancias reales que fueron prevaleciendo desde San Agustín hasta el ocaso de los órdenes medievales. La marcha misma de las cosas demostró la finitud de la forma teocrática, en la que había encontrado su primera figura el ideal de Jesús. No se pudo realizar la unidad de la ciudad de Dios. Al cristianismo se enfrentó el mundo mahometano, y fue vano el empeño de superar estos límites históricos del reino de Dios. Muy pronto los pueblos de habla helénica se separaron del papado; ahora hacen lo mismo las Iglesias protestantes, y ya se acabó para siempre la unidad de la teocracia cristiana. Y también desaparece de la vida de la Iglesia cristiana la idea activa de un trabajo progresivo, que une a los pueblos, en la realización del reino de Dios en la tierra. Con el catolicismo de Trente se disipa el gran propósito de la Iglesia de dirigir moderadamente las fuerzas progresivas de las naciones. En las Iglesias protestantes del siglo XVII se reseca y achica el sentimiento vivo del poder unitario y progresivo del protestantismo que había alentado en los primeros grandes años de Lutero, Calvino, Coligny y los Orange. Poco a poco va asomando la contradicción más honda que anidaba el Estado celeste cristiano. Toda religión se halla limitada, desde sus orígenes, por la peculiaridad histórica del estado de ánimo religioso que ha engendrado sus dogmas y su organización eclesiástica. Y mientras se encuentre vinculada a este origen, su pretensión al dominio de la humanidad se hallará en contradicción con el espíritu universal de ese dominio.

3

Nuevamente la historia sigue su camino y tiene lugar en las ciencias históricas un progreso en cuya virtud se crean las condiciones en las cuales puede surgir, en el siglo XVIII, el primer esbozo de una trabazón científica de la historia universal y, en el XIX, una concepción histórica del mundo.

En los siglos XV y XVI el espíritu de las naciones modernas se eleva a una concepción natural de la vida histórica y de las fuerzas que la rigen. Con la disolución interna de la Iglesia medieval y de su sistema metafísico, con el progreso de la cultura espiritual y científica y el cambio de las circunstancias sociales y políticas que ello produce, surge una conciencia del valor autónomo de toda la vida y el trabajo de acá en la tierra que quebranta los límites de la concepción trascendente del mundo de los siglos anteriores. El

individuo, el Estado y la nación se apropian de su soberanía. Comienzan a determinar su acción según sus intereses naturales y no sienten reparo en confesar abiertamente sus motivos. Y así como la reanimación de la cultura antigua se funda en la interna afinidad que existe entre la nueva forma de vida de los pueblos modernos y la del mundo greco-romano, se acoge también todo lo que la Antigüedad había producido en la elaboración científica de la moral, del derecho, del Estado y de la historia. Se sintió todavía con más fuerza la insuficiencia de todas las construcciones metafísicas del mundo y se hizo más apremiante la necesidad de buscar una fundamentación natural del orden terreno cuando el resultado del poderoso movimiento religioso del siglo XVI no fue la nueva unidad cultural de las naciones cristianas sino las sangrientas disensiones de las confesiones y las sectas. De estos elementos surgieron las primicias de una nueva teoría del hombre y de la sociedad que renunció a todos los conceptos y explicaciones ultramundanos y trató de explicar este mundo de la voluntad y de la acción humana por sus propias leyes, accesibles a la observación y a la exposición y, por esto mismo, aplicables prácticamente. Bajo la acción de la nueva ciencia natural del siglo XVII, se compone el sistema natural de las ciencias del espíritu y se incrementa ilimitadamente su poder de transformar las ciencias y la vida.

Este nuevo modo de comprender el mundo de los hombres se utiliza, en lo que respecta a la inteligencia del problema histórico, por primera vez en Italia, en estrecha conexión con la política moderna que en ese suelo se desarrolla práctica y teóricamente en sistema. Maquiavelo, que inicia la serie de los modernos maestros de la ciencia política, es también el padre de la moderna historiografía, y lo mismo que él, Guicciardini, su contemporáneo más joven, se halla como activo diplomático metido en el agitado tráfago de la política italiana de partidos de su época. Esta historiografía es en alto grado unilateral. Exclusivamente política en todo lo que abarca, considera a los hombres tan sólo en su relación con el Estado y todos los demás aspectos de su vida, economía, arte, ciencia, costumbres y religión, le interesan solamente en la medida en que pueden ponerse al servicio de los fines del Estado. Su finalidad es también pólítica. Trata de mostrar cómo se adquiere y mantiene el poder político, y cuando se eleva a su punto de vista más alto se ocupa del problema de cómo el estadista amante de su patria puede mantener en equilibrio esta batahola de intereses en pugna y asegurar el bienestar y existencia del conjunto. Pero en esta unilateralidad, precisamente, radica su significación y la explicación de la acción que ha ejercido hasta Federico el Grande y hasta Ranke y su escuela. Pues su punto de vista había sido tomado de la realidad misma y era y sigue siendo el punto de vista más importante desde el cual se puede escribir la historia. Y por el modo como Maquiavelo y Guicciardini lo desarrollaron fueron los creadores de la historiografía dinámica.

La historiografía segura comienza con una crítica de las fuentes que establece los verdaderos hechos a base de los vestigios mismos de las acciones y de las noticias sobre ellas, y la historiografía verdadera nace con una interpretación de las fuentes capaz de

comprender esta masa de hechos como manifestación de una vida humana interna.

La gran filología de los siglos XVI y XVII ha prestado los mayores servicios, en este aspecto, a la historiografía. Al intentar reconstruir un mundo inmenso valiéndose de los restos maltratados de su literatura, la crítica y la interpretación se elevan a las alturas del arte y de un método consciente. Nuevos estímulos acarrean las luchas y antagonismos religiosos que llenan a estos dos siglos. Cuando las dos grandes confesiones protestantes rechazan la autoridad de la tradición católica y, sin embargo, se ven obligadas, para defenderse del individualismo desatado de las sectas, a buscar un suelo firme para sus dogmas e instituciones en la letra de la Sagrada Escritura, la exégesis bíblica cobra para ellas la máxima importancia. Y Flacius, que en su lucha con el catolicismo de Trento se ve conducido a investigar los principios de la interpretación, crea en su *Clave* de las Sagradas Escrituras el primer sistema de interpretación bíblica después de los días de la lucha entre los teólogos alejandrinos y antioqueños. Spinoza, Ricardo Simon, los librepensadores ingleses, los arminianos holandeses, Bayle, someten a la crítica las Sagradas Escrituras. Los *centuriatores* de Magdeburgo inician por el lado luterano la historia crítica de la Iglesia, Basnage la continúa por el lado de la Iglesia reformada, con Arnold entra en la liza el joven pietismo, y Tillemont, el jansenista de Port Royal, supera a todos.

Con el ejemplo de esta actividad crítica de los filólogos y de los teólogos se ha desarrollado la crítica histórica específica. En las introducciones a las exposiciones históricas y a las compilaciones, y en obras metodológicas especiales, se subraya cada vez más la importancia de la investigación de las fuentes —indagando el valor que les corresponde según la personalidad del autor, la situación dentro de la cual estuviera y el grado de independencia en que se encontrara— como supuesto primordial de todo trabajo histórico, y en el honrado empeño de tener en cuenta estas exigencias se va constituyendo poco a poco la técnica de la crítica de las fuentes hasta alcanzar sus firmes principios. En la misma medida crece el conocimiento de la gran significación de los documentos y protocolos. Y en el campo especial de la diplomática, tenemos que en el siglo XVII se establece ya todo el fundamento. Esta nueva ciencia se alimenta de los intereses eminentemente prácticos de esta época de relaciones jurídicas tan complicadas por el establecimiento de la autenticidad y fuerza demostrativa de los centenarios pergaminos. La sorprendente guerra de documentos que tuvo que sostener la ciudad de Lindau para mantener su categoría de ciudad imperial dio ocasión a las bellas investigaciones de Conring y, un siglo más tarde, el ataque del jesuíta Papebroquio a los documentos más antiguos de los benedictinos de St. Denys, en Francia, dio origen a la obra clásica de Mabillon.

Con una actividad sin par la época de los humanistas y polígrafos ha ido amontonando desde todos los lados el material que el siglo XVIII ha utilizado como base de sus exposiciones.

Merced al trabajo de los filólogos de todos los países va emergiendo poco a poco

todo el tesoro de la antigua bibliografía en la medida en que pudo sobrevivir a la pobreza, la hostilidad o la indiferencia de los siglos anteriores, y los textos se van depurando poco a poco. Se estudió, interpretó y comentó, a la vez, estas obras en todos sus aspectos y en estas circunstancias se inician las diversas disciplinas arqueológicas. Al poner al servicio práctico de la jurisprudencia y de la administración estatal los recursos de la nueva filología, se ha podido restablecer en la pureza e integridad de los originales el imponente edificio del derecho romano después de muchos siglos de adulteración y fragmentación. La lucha entre las confesiones incrementó el material de la historia eclesiástica. Para rebatir la historia con la historia el cardenal Baronio creó sus propios anales frente a la obra de los *centuriatores.* Auxiliado por todo un equipo de gente docta, estudió con esta finalidad, durante cuarenta años, el archivo del Vaticano y las bibliotecas de las iglesias europeas más importantes. Por primera vez vio la luz una parte de los tesoros escondidos y se hizo accesible al estudio general. De las mismas tendencias del catolicismo restaurado surgen las hagiografías de Bolland y sus amigos. En Paolo Sarpi encontramos de nuevo la unión fecunda de los intereses políticos y científicos; escribió la historia documental del concilio tridentino y su obra fue tan fundamental y honrada que tuvo que imprimirse con otro nombre y en país extranjero. Pero fue aún más rico en materiales lo que se fue preparando en compilaciones y clasificaciones para la historiografía de los diversos Estados y países. Todavía hoy las compilaciones de fuentes de Duchesne y Baluze son tan valiosas para el historiador francés como el glosario de su compatriota Ducange para quien se atreva en la selva de la latinidad medieval. Muratori acopló las fuentes escritas y las antigüedades de Italia. En Alemania este tipo de trabajo creció hasta el infinito. La existencia de numerosas autonomías políticas, cada una con su propia historia y con deseos de legarla a la posteridad, concurrió con el afán de los eruditos. Otro estímulo procede de la necesidad práctica de juntar en ediciones manuales los documentos jurídicos del imperio o de cada uno de los territorios. La inmensa mayoría de los anales y de las crónicas en que se basa hoy nuestro conocimiento de la Edad Media alemana fue descubierta e impresa por aquellos días. Paralelamente tenemos la corriente ininterrumpida y creciente de la exposición de la histora territorial con arreglo a las fuentes. Las viejas formas de los secos anales o de las crónicas parlanchinas van cediendo ante las nuevas exigencias de seguridad e integridad máximas. Sin forma alguna, farragosos, más bien acumulación de material que historiografía, estos folios, sin embargo, se convierten en la base segura sobre la que fue edificando el historiador alemán posterior y a las que todavía hoy acude a menudo. La época de Leibniz abrigó el plan de acoplar en colaboración todo este material enorme hasta convertirlo en una historia alemana grande, apoyada en todas sus partes en los testimonios originales. Hiob Ludolf trató, con este fin, de fundar un instituto histórico imperial y Leibniz le ayudó de palabra y de obra.

Las fuentes para el conocimiento de los siglos XVI y XVII le fueron suministradas al siglo XVIII por la gran historiografía coetánea de aquellas épocas. La serie de los

historiadores clásicos de Italia va desde Maquiavelo y Guicciardini hasta Strada y Davila, que recogieron, con la aguda mirada del político práctico, lo que fueron viviendo en su patria o en Francia y Holanda, y supieron exponerlo en la forma artística de los grandes clásicos de la Antigüedad. Tenemos junto a ellos a Thuanus, que si no los alcanza en el aliño de la expresión clásica, de la disposición luminosa y del fundamento psicológico, los sobrepasa en comprensión histórica en la misma medida en que las circunstancias modestas del mundo político italiano quedan por detrás de la nueva monarquía de Enrique IV. La época heroica del calvinisno holandés produce la historiografía de Grocio y de Hooft. Alemania no podía colocar junto a estas obras ninguna que pudiera comparárseles. El desarrollo, preñado de futuro, que iba teniendo lugar, no encontró su reflejo en una historiografía nacional de gran estilo. Los contemporáneos no abarcan más que acontecimientos y momentos aislados, o consideran las cosas por el ángulo de la política de intereses de este o de aquel gobierno. Dentro de estos límites, sin embargo, encontramos también creaciones de valor propio. El mayor corresponde a la obra inmortal de Pufendorf. Al final de sus días se encuentran los dos hombres que por su carácter y por su acción hacía tiempo que marchaban paralelamente, Federico, príncipe elector de Brandemburgo, y Samuel Pufendorf, aquél el más implacable realista entre los príncipes alemanes, éste entre los escritores alemanes. Y así como Federico Guillermo siguió sin escrúpulos en los momentos dramáticos de su historia, en que chocaron los intereses alemanes y los brandemburgueses, el impulso de su egoísmo natural y abandonó el interés general, así también Pufendorf vio en los grandes territorios seculares el único elemento prometedor del mundo político alemán. Ambos vivían con el sentimiento de la realidad del poder frente a todas las estructuras anticuadas del pasado. En el verano de 1686 fue llamado Pufendorf a Berlín donde acudió en 1688; unos pocos meses después moría Federico Guillermo y el mismo Pufendorf apenas si pudo firmar el manuscrito de su obra para seguir a su señor al sepulcro, y un año después de su muerte aparecen los "Diecinueve libros acerca de los hechos de Federico Guillermo, el gran príncipe elector de Brandemburgo". Aunque la obra es unilateral en extremo y lo considera todo desde el punto de vista de la política brandemburguesa y se orienta siempre por la política exterior, representa, por lo mismo, la expresión más completa del joven Estado brandemburgués y de su primer gran historiador. Y así como la franqueza sin empacho constituye un rasgo de estos dos caracteres afines, el príncipe por su parte permitió a su historiador la utilización sin límites del archivo y éste, por la suya, hizo tan libre uso de la autorización, que se achacó a la obra recién aparecida el menoscabo de la fama de la política brandemburguesa. En todo ello Pufendorf es el comienzo y el modelo de toda la historiografía específicamente prusiana de después: Federico el Grande, Droysen y Treitschke han tenido conciencia de su interna afinidad con él.

4

El arte de la historiografía tiene menester de una visión espiritual de la conexión que engarza los acontecimientos y les proporciona una vida y fuerza interiores que proceden del ánimo. Los siglos XVI y XVII habían creado el instrumento científico adecuado para la elaboración del enorme material de la historia. Pero las grandes ideas directrices que serían capaces de dominar este material fueron creadas por el siglo XVIII. Surgieron también de la vida histórica misma y, ciertamente, por un enlace de los más grandes acontecimientos histórico-universales. Porque sólo miradas de estilo universal podían captar el juego de las fuerzas sobre el gran escenario de la historia de entonces y en el largo pasado que había sido revelado por la investigación.

Del campo del saber, universalmente válido, acerca de la conexión legal del universo, vino el concepto de la solidaridad y del progreso del género humano. Elevó a conocimiento científico lo que las concepciones religiosas habían vislumbrado en imagen. Y también se logró entonces una idea directriz, demostrable dentro de ciertos límites, que habría de servir a la ciencia histórica, si bien es cierto que la posteridad la limitó y precisó todavía más. Lo mismo que las demás ideas anteriores, había sido derivada de la visión de lo que acontecía en la realidad misma. De la colaboración de los filósofos y de los investigadores de la naturaleza de todos los países civilizados, surgió en el siglo XVII la ciencia natural matemática, su fundamentación filosófica y su aplicación a todos los dominios de la vida. Se levanta el conocimiento de la conexión legal de la realidad sobre bases de validez universal. En esta cooperación de los investigadores y en el progreso constante de sus trabajos tenemos al nuevo hecho que opera una revolución en todos los espíritus. Dice Voltaire del siglo XVIII que alborea: "En ninguna época fue más general la unión de los espíritus filosóficos, y Leibniz la animó. Se vio nacer poco a poco en Europa una república de los sabios a pesar de las guerras y de las disensiones religiosas. Las Academias han constituido esta república. Los modernos investigadores de cada rama del saber han trabado los lazos de la gran sociedad de los espíritus que se extiende por todas partes y es por todas partes independiente. Esta unión prosigue y representa uno de los consuelos frente al daño que la ambición y la política extienden sobre la tierra". Así tenemos unas junto a otras las ideas directrices de la nueva edad del mundo: autonomía de la razón, señorío del espíritu humano sobre la tierra por medio del conocimiento, solidaridad de las naciones en medio de sus luchas de poder y la seguridad de un progreso continuo, consecuencia de la validez universal de las verdades científicas, lo que permite fundarlas unas sobre otras. Estas ideas han llenado la humanidad con un nuevo sentimiento de la vida. No encuentro en la historia del género humano un acontecimiento más grande que el nacimiento de esta conexión que, partiendo del conocimiento de las leyes naturales, alcanza hasta el dominio de la realidad por el poder del pensamiento y, de este dominio, a las más altas ideas que nos determinan a todos nosotros. De esa conexión surge la superioridad en el sentimiento de vida de cada uno de nosotros por comparación con los pensadores y héroes más grandes y los más sublimes espíritus religiosos del mundo antiguo. Por primera vez se halla el género humano en

suelo firme, tiene ante sí una meta que reside en la realidad y un camino claro para alcanzarla.

Esta seguridad en el progreso de la civilidad creció con el desarrollo de las grandes monarquías europeas. Se formaron los robustos cuerpos políticos que se convirtieron en protagonistas de la historia moderna. Francia fue la primera en consolidarse. Con la subida al trono de Guillermo de Orange llegó Inglaterra a un orden pacífico firme, que fue la base de su extraordinario desarrollo de poder. Por la misma época surge, de la lucha doble contra Francia y contra el poder otomano, la monarquía austro-húngara, que se afirmó por la fuerza de las circunstancias como una singularidad entre estos Estados nacionales. Con la primera generación del siglo XVIII se convierte Rusia en Estado europeo, que desde entonces avanza incontenible hacia occidente. Finalmente, surge la Prusia de Federico el Grande, la formación estatal moderna más osada y sorprendente y que también supo mantenerse. Las "grandes potencias" se repartieron entre sí el dominio de la tierra. Mientras se contienen unas a otras, disminuyen poco a poco las guerras y, en la segunda mitad del siglo XVIII, contempla Europa Estados de paz más duraderos que en cualquier otro tiempo desde el esplendor del Imperio romano. La literatura se impregna del ideal de una paz eterna y de proyectos para realizarla. Esos mismos Estados aseguran y fomentan en su interior el trabajo de los individuos por los bienes económicos de la vida. Crearon esa continuidad de la cultura material que constituye siempre la base para el progreso de la cultura espiritual. Se pusieron al servicio directo de la ciencia y de la civilización como agentes seguros y activos de su desarrollo. Tenían necesidad de estas fuerzas espirituales para afirmar y fortalecer su poder político. Protegiendo a las musas, los grandes príncipes trataban de aumentar el esplendor de sus gobiernos y de asegurar la inmortalidad de sus nombres. Todo esto incrementaba en los pensadores políticos y en los historiadores de este siglo XVIII la serena seguridad en el progreso constante de la cultura. Por doquier un optimismo que reconfortaba los espíritus y los llevaba hacia adelante. Hasta que la catástrofe de la Revolución francesa trastornó el orden de las cosas.

En estos Estados modernos el trabajo científico se organiza de modo original y sólido y también esto reforzó la creencia en el progreso constante, incontenible, del conocimiento y en sus repercusiones sobre la vida. Nacen las Academias. Por primera vez las capitales de Europa se convierten en centros del moderno trabajo del espíritu. Y este trabajo, merced a su organización en corporaciones permanentes que laboran con recursos públicos, recibió una dirección determinada. Las Academias fomentaron la división del trabajo, la limitación del individuo a un campo determinado y el espíritu positivo, exacto y metódico de la investigación. Dijo Laplace una vez que la ventaja esencial de las Academias se hallaba en el espíritu filosófico que se desarrolló en ellas; precisamente, del deseo de convencerse mutuamente surgió el acuerdo entre sus miembros de dar preferencia a las investigaciones de tipo seguro y no metafísico. Se presentaban como los protagonistas permanentes del trabajo complejo y extenso de las

modernas ciencias experimentales, trabajo que requiere una regular continuidad. Se extienden por todas las capitales. Veinticinco años después de la fundación de la Academia de Berlín surge la de Petersburgo. Le sigue la de Estocolmo, cuyo primer presidente fue el gran Linneo, luego la de Copenhague, y también los pequeños Estados alemanes erigieron instituciones semejantes. El moderno espíritu científico hace presa luego en las universidades, y también en ellas fue progresando la división del trabajo científico. Precisamente aquellos estudios que fueron descuidados por las Academias y de los que tenían menester, sin embargo, los Estados modernos, a saber, la ciencia política, la jurisprudencia y la medicina, fueron fomentados en las universidades. Se aplicó la ciencia a la educación de las clases dirigentes, especialmente de los futuros funcionarios. El primer tipo de estas nuevas universidades fue la de Halle, sede de las ciencias políticas inspiradas por la filosofía del siglo. Surge la universidad de Gotinga como centro de los estudios históricos bajo influencias inglesas. Hay que imaginarse el grado en que la expansión constante de una actividad científica estatalmente organizada, el aceleramiento de la labor espiritual que ello trajo consigo, la autoridad espiritual de las personalidades científicas y su temprana influencia, desde la época de estudiante, sobre los futuros altos funcionarios del Estado, incrementaron el poder de la ciencia y su influjo sobre la vida; cómo esta organización de la actividad científica aumentó también la confianza en la educación moral creciente por medio de la influencia de la razón; y cómo esta idea fundamental de la Ilustración se extendió desde los doctos a las funcionarios, los juristas y los escritores.

Así surgió el concepto de la *gran cultura,* que posee sus fundamentos permanentes en el poder de la monarquía legalmente ordenada, en el desarrollo de la industria, del comercio y de la riqueza, y se eleva sobre ellos como ciencia sólida, progresiva y de validez universal, como "ilustración" y como poder del hombre sobre la naturaleza, para mostrar su esplendor en las artes ennoblecidas por el pensamiento, en el gusto depurado, que obedece a la regla, y en una delicada educación, común a todas las clases superiores. Este concepto la Ilustración lo sacó de sí misma. Le servía de patrón para enjuiciar cualquier tiempo anterior. Su fuerza convincente residía en el sentimiento de la nueva seguridad que había conquistado la civilización de los grandes Estados con la ciencia matemáticamante fundada. También los artistas y los poetas fueron engarzados en la trama de este regimiento de la vida por el pensamiento. Eran una fuerza para el progreso de esta educación. El criterio para apreciar su valor residía en su poder para expresar el ideal humano de esta cultura y la alegría por la existencia que surge de la soberanía del espíritu. Una consideración estéticamente unilateral no podría comprender esta idea de la función del arte.

Inglaterra fue la primera en desarrollar con la monarquía del gran Orange y de la reina Ana una civilización unitaria de este tipo. Shaftesbury fue la expresión de tal época. Vivía con la conciencia de la conexión existente entre el poder y la libertad de su patria y la elevación de la personalidad humana en interna armonía. Todas las condiciones se dan:

la gran cultura que, en la época del poderío romano, había sido impedida por el estado constante de guerras, se realiza ahora en Inglaterra. Reclama la subordinación de la fantasía a un pensamiento que se adueña de la realidad. Así es como podrá producir una forma más alta de la personalidad, una forma más pura del arte y una educación más noble.

En este ideal de un orden de la sociedad poderoso y, sin embargo, libre, se inspira Voltaire cuando llega a Inglaterra. Pero como era francés de cuerpo entero se mantuvo firme en el valor peculiar de la cultura de su amable país. Voltaire aplicó primeramente el nuevo concepto de la cultura a la historia. En su *Época de Luis XIV* trata de presentar la conexión que ofrecen todas las manifestaciones de la vida francesa durante ese reinado. Luis XIV es para él la encarnación de la voluntad de poder de la monarquía francesa. Su culto por este rey se basa en la idea de que únicamente la grandeza y solidez de su Estado hizo posible la elevación de toda la existencia humana, el esplendor de las ciencias, de la nobleza, la grandiosidad del arte y el refinamiento cortesano de las costumbres. Condenó los excesos de esta voluntad de poderío en la devastación de los países alemanes, en la ambición guerrera nunca ahíta, en la expulsión de los protestantes y en la persecución de los jansenistas. Pero su corazón palpita, sin embargo, con cada acción del rey que tenía como meta la fuerza unitaria y la expansión de Francia. La causa ha sido el alma grande, el impulso por grandes cosas de todo género, la voluntad de poder de este hombre. Trata de entender sus acciones guerreras y políticas. En una colección de anécdotas que ilumina lo más íntimo de su vida privada, quiere hacernos comprensible su figura. Pero, en último término, más que el rey le interesa reflejar la estructura misma de esta época francesa, que fue posible por el poder de su monarquía.

Del desarrollo de la potencia política de Francia en la guerra y en la política pasa al progreso del comercio y de la industria, a la legislación, al régimen unitario, a la hacienda, para describir luego lo que ocurrió en el campo de las ciencias. Observa que la sana filosofía no hizo los mismos progresos que la elocuencia o la poesía, y como tiene siempre presente la comparación con la cultura inglesa, pone de manifiesto la superioridad de las contribuciones científicas de ésta. Pasa muy de prisa sobre los motivos de este hecho, que proyecta una espesa sombra sobre el gobierno del rey. Al ocuparse de la literatura y de las artes se nos pone de relieve el punto de vista peculiar de su obra. La importancia enorme de esta literatura no radica en la perfección de algunos poetas sino en la del lenguaje, que se halla a la altura de cualquier tarea, en la expansión del arte sobre todos los géneros de poesía y de prosa y sobre todos los objetos de la realidad, y en la fuerza con que empapa a la refinada sociedad, mezcla a los príncipes, hombres de Estado y militares con los escritores y coopera en el desarrollo de una forma superior de la existencia humana y social. En este punto Voltaire capta en verdad el progreso que nos lleva de la poesía imaginativa a la época de Racine, Diderot, Lessing, Goethe y Schiller. Estos hombres nuevos son más que poetas: al dominar la época desde su altura espiritual, se convierten en maestros de la humanidad en un sentido más amplio,

si no más alto, que los anteriores, sin exceptuar a Shakespeare.

En este momento se eleva la historiografía de Voltaire al punto más alto de su espectáculo. Trata de abarcar en visión comparada toda la cultura espiritual de la época, que comenzó poco antes del reinado y se halla ya como ultimada en el momento en que escribe su obra. En su opinión la filosofía como ciencia universal presta a esta época una superioridad inmensa sobre las anteriores. Si se compara a Platón con Locke se reconoce el progreso que ha experimentado la cultura en esta época máxima de la especie humana. Los ingleses, con Milton, Pop, Addison y Swift, son los maestros de la poesía de fuerte pensamiento y, con Locke y Newton, son también los maestros de la humanidad en la verdadera filosofía. Y si en otros momentos se ha burlado tan cruelmente de Leibniz en razón de su optimismo, en esta obra lo estima como el pensador más universal de Europa. La grandeza de la época reside para él en la conexión universal de todas las ciencias en los diversos países civilizados, obra sostenida por las Academias. Y como la Ilustración, la tolerancia y la humanidad le significan el resultado más importante de la gran cultura, su exposición desemboca en la descripción de la situación religiosa y eclesiástica. Aborda el campo confuso de las luchas religiosas y reconoce las faltas de la política eclesiástica de Luis XIV. Pero no se ha dado cuenta de los motivos políticos de la misma. Y como le son igualmente odiosas la intolerancia del rey, la obstinación fanática de los hugonotes, la disputa teológica entre los jansenistas y sus enemigos, y no sólo odiosas sino incomprensibles, la obra termina con una especie de desesperación sobre el poder de la limitación humana y de la fe fantástica. No comprendió las fuerzas anímicas que mueven la historia.

Voltaire no responde por completo a las exigencias que había que hacer a la comprensión de esta cultura. Describe, enjuicia pero no explica. Posee, sin embargo, una comprensión especial para el tipo de grandeza que conoció esta monarquía. Conoce los tres grandes Estados, entiende a los grandes hombres de acción por una especie de afinidad interna, ya que él mismo está guiado por los intereses de su poder literario, que se extiende por Europa entera. Finalmente, conoce en Sanssouci al representante máximo de la monarquía de entonces. Estamos bien informados de la influencia que Voltaire ejerció sobre Federico, pues el rey no ocultó jamás dónde y cómo aprendió. Ya es más difícil decir la influencia que Federico ejerciera sobre Voltaire. Conocía todo lo escrito por el rey y lo que a éste animaba todavía y que no estaba escrito. Cuando se lee el tratado de Federico "Acerca de las costumbres, usos, la industria y el progreso del espíritu humano en las artes y en las ciencias", que apareció algunos años antes de la obra de Voltaire, se nos pone de manifiesto la coincidencia de estos hombres en este modo de consideración histórico-cultural. Una de las ideas principales del gran rey era que el Estado prusiano, rezagado entre las otras grandes monarquías, tenía que cimentar primero su poder y desarrollar los recursos de la riqueza para que sobre esta base se levantara el esplendor de las ciencias y de las artes.

Así se produce un cambio en la historiografía que nos permite distinguir las obras

históricas de este siglo de todas las anteriores con más facilidad que cualquier otro rasgo. La historia empieza a acoger la conexión cultural. Nada tiene que ver esto con el falso ideal de una historia de la cultura que rompe el vínculo en que se hallan los grandes hombres con las circunstancias y las luchas de poder de las naciones con el progreso regular de la civilización. Éste es el vínculo que hacen resaltar las grandes obras históricas de un Hume, un Gibbon y un Robertson. Porque la Ilustración tiene la conciencia de la importancia de las grandes monarquías, del interés que representan los desplazamientos de poder entre ellas, y hasta su mismo ideal de libertad lo ha acomodado a esta conexión. Tampoco los grandes progresos en la concepción del mundo histórico han sido en este siglo obra de una filosofía de la historia como ciencia de nueva creación. No existe ninguna filosofía de la historia, en especial, que valga la pena. Pero el espíritu filosófico actúa en todas las mentes y potencia la fuerza capaz de comprender el mundo histórico. Busca las relaciones causales que enlazan las leyes de la naturaleza con la vida del espíritu y la formación de la tierra con el desarrollo del género humano. Y su contribución capital consistió en colocar en un primer plano el punto de vista histórico-universal de la cultura progresiva del género humano. Las luchas de poder entre los Estados, la guerra y la política, obtienen su lugar en la historia y hasta el mismo Voltaire les dedica la mayor parte de sus dos obras. Pero la guerra se presenta ante él como un acontecimiento natural incomprensible que perturba la marcha tranquila de la civilización, y ante los sentimientos religiosos o el afán sin límites de conquista de un Luis XIV se encuentra perplejo como ante una fuerza de la naturaleza que trastorna el gobierno reposado de la razón, y aquí tenemos la tarea para que se desarrolle una verdadera historiografía: investigar las razones de estas luchas de poder y explicar la disminución de su número y de su fuerza, tal como resultaba del desenvolvimiento de las grandes monarquías y del equilibrio de poder entre ellas. En este punto inciden las ideas políticas e históricas de Federico el Grande.

Para la comprensión de la cultura misma se forma entre los mejores historiadores del siglo una técnica que consiste en exponerla según sus diversos aspectos. El progreso de la cultura permite trazar como secciones en los puntos importantes del desarrollo. Hume es el primero que, a partir de 1763, aplica este método con exactitud suficiente. Habían aparecido ya las obras principales de Montesquieu y Voltaire acababa de publicar su *Época de Luis XIV* cuando se engolfa, en Edimburgo, en las fuentes de su historia patria. Cuando se halla entretenido en su trabajo, aparece el ensayo de Voltaire sobre las costumbres. Junto al relato de la historia política, presenta Hume una exposición fundamental y amplia de la constitución, de las leyes y de las costumbres durante la heptarquía anglo-sajona, hace lo mismo luego con la constitución feudal normanda y termina con la famosa descripción de las costumbres y del espíritu científico en tiempos de Guillermo de Orange, después de las largas luchas entre la monarquía y los comunes. Robertson presenta en su bella introducción a la *Historia de Carlos V* las situaciones de la sociedad europea en interna sucesión. Y el más grande de los historiadores del siglo,

Gibbon, comienza su obra con una exposición de toda la cultura del Imperio romano en la época de los Antoninos, aquella época feliz en la que el Imperio romano alcanzó el estado superior de paz y de bienestar interno bajo la sabia administración de nobles emperadores, hasta que con la muerte de Marco Aurelio comienza la decadencia. Esta exposición representa el punto máximo alcanzado en este campo por la historiografa del siglo XVIII. Una descripción parecida hace del Estado de los germanos cuando irrumpen en el imperio en tiempos de Decio. Así, analiza también en otros lugares de la obra el espíritu de las naciones cuando se ponen en contacto con el mundo romano. Ha sido el primero en exponer con un análisis genial el carácter del cristianismo de los primeros siglos y las causas de su crecimiento. Es la época de los grandes análisis de los ingleses. Son los primeros que analizan metódicamente la vida económica, los hechos morales, la creación artística, el trabajo científico del espíritu humano. Adam Ferguson y Henry Home han basado en esos trabajos su análisis de toda la sociedad y del progreso histórico de la misma.

De los conceptos de la unidad del género humano, de la conexión de las manifestaciones de su cultura en cada época, del desarrollo hasta la gran civilización de la época, surgió también la tarea de trazar las líneas del progreso que nos lleva de la barbarie del estado primitivo hasta la institución de las grandes monarquías, el desenvolvimiento de una ciencia de validez universal, la Ilustración y la civilización. Constituía el problema auténtico de las historiografías del siglo XVIII. Todos los historiadores de la Ilustración son afines en los grandes rasgos. Para todos ellos la meta del movimento histórico se halla en la indepencia de la investigación científica, en la tolerancia, la ilustración religiosa, el arte estilizado y la nueva libertad del hombre para el desarrollo de su personalidad que se encuentra en estos grandes Estados seguros. La ciencia natural, las descripciones de los viajeros, la unión de todo esto con los testimonios más antiguos de nuestra especie, han colocado ya el comienzo de la historia en las etapas primitivas de la humanidad. Ha pasado ya la época de los mitos acerca del origen del hombre. El punto de vista desde el cual los historiadores examinan cada parte de la historia ve a la especie humana en marcha gradual hasta esta civilización, a través de la locura, la ilusión y la confusión de las pasiones. Y el sentimiento del historiador oscila entre la compasión y la ironía en torno a las grandes equivocaciones del pasado, manifiesta un odio honrado contra los déspotas y jerarcas de todos los tiempos y muestra una confianza optimista al ver la época de la razón que marcha indefinidamente hacia adelante, bajo la férula del conocimiento. Voltaire ha liquidado la historiografía teológica de Bossuet. Y ha sido el primero que, en su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones,* ha tratado de exponer la nueva historia universal de la cultura humana.

Esta obra le acompaña a través de su vida. Ya hacia 1740 ha escrito para la marquesa de Châtelet una filosofía de la historia y un ensayo acerca de la historia del espíritu humano desde Carlo Magno hasta su época. Fusionó ambas obras y las dio a la imprenta en 1756. Todavía veinte años después, en el último de su vida, se ha ocupado de nuevo

de la obra. Si el propósito fue grande la ejecución quedó corta. Sin embargo, el efecto implicado por la aplicación de las nuevas ideas a los hechos históricos fue extraordinario. Se vio fortalecido por dos factores. En primer lugar, al someter Voltaire todas las tradiciones del pasado al criterio de la sana razón humana aguzó el espíritu crítico. Equivocándose muchas veces, tanto cuando rechaza como cuando acepta, muy por bajo de la profunda crítica combinatoria de Vico y de la crítica metódicamente disciplinada de Perizonius, es, sin embargo, mucho más efectivo que todos sus antecesores al aplicar el principo general de la duda histórica. Pero, sobre todo, en esta obra se manifiestan sus dotes de escritor con mayor perfección, sin duda, que en ninguna otra. Es totalmente diferente de todo lo que se ha escrito sobre historia. Después de tan largo tiempo de trabajo penoso de los eruditos, aparece una mente soberana que está convencida de poseer en su conciencia moderna y en la cultura de su siglo la medida para los valores de toda manifestación histórica. Sacude con su sarcasmo a todos los sacerdotes de todas las religiones, hasta aquellos que bajo Luis XIV llenaban el Estado con el ruido de sus disputas. Su odio se dirige contra toda clase de intolerancia o de esclavitud, hasta llegar a los grandes que viven en la corte de Luis XIV a expensas del Estado. Pero al mismo tiempo siente la distancia que hay entre la libertad espiritual en la que él se mueve y la masa vulgar, que se mantiene quieta en el fondo subterráneo de la historia y se compone de engañadores y engañados. Marcha tras todo progreso del saber y toda obra del buen gusto con el entusiasmo de un adolescente. La vida histórica le advierte por todas partes del poder de la tontería y de la insensatez y del señorío férreo del acaso. La historia se hace viva cuando el más vital de los hombres pone en relación cada manifestación de ella consigo mismo. El poder de la subjetividad penetra ahora en el reino de Tillemont y Muratori. Y como séquito le acompaña el arte de escribir la historia, que se funda siempre en una viva interioridad. Se trata de una forma extremadamente subjetiva y sin reglas. Pero las verdaderas obras maestras aparecerán cuando la subjetividad, ya libre, se entregue con más sosiego, más continencia y más científicamente a la gran objetividad del mundo histórico.

Era necesario avanzar hacia el procedimiento metódico de la Ilustración. Y en los mismos hechos históricos radicaba la necesidad de ampliar el planteamiento del problema hecho por Voltaire. En la misma etapa del desarrollo de la sociedad se despliega una diversidad de formas de vida. El pensador político de esta época tiene ante sus ojos el despotismo teocrático del Imperio turco, la monarquía legal de Francia y Prusia, el Estado libre de Inglaterra y las repúblicas de Venecia, Suiza y América del Norte. Encuentra que estas diferencias van unidas a los caracteres de los pueblos, del derecho civil y de la vida espiritual. Así surgió la tarea de explicar, partiendo de los rasgos comunes de la naturaleza humana, estas diferencias y de ponerlas en relación con las grandes etapas de la evolución humana. Tenían que aplicarse ahora en la explicación el método comparado creado por los antiguos y los resultados acerca de las diferencias de los climas y de sus efectos que se hallaban en Platón, Aristóteles, Polibio, Cicerón y en la

amplia visión de las escuelas de medicina. Era menester continuar la obra de Vico, Grocio y Bodino. Montesquieu fue el primero en abordar la empresa.

5

El *Espíritu de las leyes* de Montesquieu representa la obra política principal del siglo XVIII. El autor pertenece a la *noblesse de robe* que disponía hereditariamente de los cargos judiciales de la vieja Francia. A los estudios humanistas y jurídicos, en que destacó Bodino, se alía en él el espíritu científico-natural de la época. En Burdeos había publicado como miembro de la Academia ciertos ensayos científico-naturales. Y cuando llega a Inglaterra comprende la constitución libre de este país desde el punto de vista mecánico del contrafreno recíproco de los poderes, punto de vista surgido de este modo de pensar naturalista. Y en medio del siglo, en 1748, aparece como resultado de su vida el *Espíritu de las leyes*.

Tres grandes ideas forman la trama de su obra. Las ha ocultado, pues una gran parte del arte literario que hizo posible el éxito extraordinario de la obra reside en el análisis del todo por medio de reflexiones sueltas.

De las leyes naturales de la común razón humana procede la comunidad en los ordenamientos jurídicos y morales de todas las naciones. Con este principio se coloca en el punto de vista del derecho natural. Pero su problema consiste en explicar las diferencias y en fundamentar el valor peculiar de estos ordenamientos. Parte del pensamiento político de los antiguos y su método comparado es ahondado por él al perseguir las dependencias que nos llevan desde los diversos ordenamientos sociales a sus condiciones en la naturaleza. El clima y la configuración del suelo condicionan las diferencias de la vida económica y de la distribución de las riquezas; éstas, a su vez, originan las diferencias de costumbres, de legislación y de constitución; con una investigación a fondo penetra en esta trama. Pero al mismo tiempo se da cuenta de cómo el espíritu total de las naciones se halla condicionado por la historia y acaso, en último término, por una disposición primitiva. Cada pueblo afirma un determinado carácter en toda su historia, a ese carácter tiene que adaptarse la legislación, y su orden jurídico y su constitución se hallan determinados por él.

Con estos capítulos de Montesqueiu comienza una nueva época del pensamiento político e histórico. Abunda en visiones profundas: de cómo el clima influye en las funciones del cuerpo humano y comunica así al espíritu, en los diferentes lugares, un sello especial; de cómo la conformación de las grandes llanuras, donde el poder de los más fuertes no se halla impedido en su expansión por ningún obstáculo físico, origina los grandes Estados territoriales; de cómo las migraciones y conquistas de los pueblos marchan de los suelos estériles a otros mejores; de cómo en los países montañosos o en las islas encuentran protección las pequeñas formaciones políticas y puede desarrollarse

la libertad; de cómo el hombre se va emancipando en la historia poco a poco de su vinculación al suelo. Tenemos aquí los primeros esquemas de una geografía histórica.

Pero el pensamiento político realiza con Montesquieu un segundo gran avance. Se pregunta por las fuerzas físicas y morales en que se apoya la conservación de una determinada forma de Estado y establece como sus formas diferentes el despotismo, la aristocracia, la democracia y la monarquía. Las formas capitales de la constitución nacen y se conservan merced a la fuerza del correspondiente tipo del espíritu total. En esto le había precedido Vico, y los escritores políticos de su tiempo y los posteriores, Federico el Grande y Hertzberg, se han ocupado vivamente con el problema planteado por él. Se dieron cuenta de los puntos flacos de su solución. Sin embargo, no captaron plenamente su profunda idea fundamental de que la monarquía legal es más independiente de las condiciones religiosas o de las cualidades morales de sus súbditos que cualquier constitución anterior. En esto apoya Montesquieu la esperanza de su mayor duración. Pues también él tiene empeño en demostrar la superioridad de esta monarquía. "En ellas la política puede llevar a cabo grandes cosas con el gasto más pequeño posible de virtud, lo mismo que la técnica emplea en las máquinas más perfectas el menor número de movimientos, fuerzas y ruedas."

Y, así, el desarrollo de la monarquía legal hasta llegar a la libertad política de que disfrutaba Inglaterra, se le convierte en un problema mecánico. La solución se halla en el contrafreno recíproco de los poderes políticos. El poder ejecutivo se mantendrá en sus límites cuando el poder legislativo y el judicial se hallen montados sobre sí mismos con independencia de aquél y posean la fuerza suficiente para afirmarse. Esta teoría supone también un progreso científico precioso. Si se acoge como una interpretación de la constitución inglesa, merece ciertamente todos los reproches que se le han hecho. Pero entendida como una teoría que tiene como objeto la dinámica y la estática de las fuerzas políticas es la primera en apreciar este aspecto de la vida del Estado, y aquí radica su poderosa influencia histórica. Montesquieu estudia en Inglaterra, cuyo Estado es el primero en haber realizado la libertad política, las condiciones a que se halla vinculada ésta cuando se toma en consideración únicamente la relación de las fuerzas dentro del cuerpo político. Así piensa en la teoría de la división de poderes como condición de la libertad inglesa. Partiendo de esto deduce la necesidad de la distribución de estos poderes en sujetos diferentes, el veto del monarca, la responsabilidad de los ministros. Todo ello un sistema de pesos y contrapesos, de frenos, de medidas de seguridad contra los abusos de cada uno de los poderes. Así considerada, la libertad política puede ser trasplantada de un país a otro por voluntad del legislador. No tiene en cuenta las profundas relaciones que traban a la libertad política inglesa con el carácter de la nación y su administración autónoma.

Montesquieu ha resuelto bastante satisfactoriamente el tema que se había propuesto. Trabaja con un material enorme, en profunda meditación y sin prejuicios; abandona al tiempo la madurez de su obra. Pero sus explicaciones afectan únicamente a las relaciones

causales entre fenómenos que se presentan ante él como hechos fijos, invariables. Explica los diversos preceptos jurídicos o las disposiciones constitucionales por causas singulares. Su método comparado no se refiere nunca a la estructura entera de un orden social, al desarrollo que experimenta y a la relación que, como un todo, guarda con la religión y las costumbres de un pueblo. No piensa genéticamente. Su mirada es ciega para las cualidades peculiares de un cuerpo social, que obedecen al carácter vivo de la naturaleza humana. Tampoco ha seguido las etapas que recorren la ley y la constitución histórico-evolutivamente.

Precisamente de este concepto de las etapas, con arreglo a ley, en el progreso de la sociedad, ha partido Turgot, quien recibió con la lectura del *Espíritu de las leyes* el impulso más fuerte para resolver de manera más completa el problema de Montesquieu.

El 11 de diciembre de 1750 presenta Robert Jacques Turgot en la Sorbona su discurso acerca de las etapas en el progreso del espíritu humano. Tenía veintitrés años. Genio precoz, entregado a amplios estudios y embargado por planes acerca de ciencias nuevas. Todos estos planes se encaminaban a fundamentar una ciencia de la historia. Surge sin querer la comparación con Herder, pues en la misma edad sintió su alma agitada por ideas de gran alcance acerca de todo el mundo histórico. Pero mientras Herder pudo dedicar su vida al desarrollo de estas ideas, el gran político francés no pudo reanudar los planes de su juventud sino al abandonar los asuntos públicos. Ni de aquel discurso, ni de los trabajos de su primera época ni de sus últimos años llegó a publicarse algo. Su idea acerca del progreso en la historia influyó primeramente en su amigo y discípulo Condorcet. Sus trabajos se publicaron en 1809. De una manera directa o a través de Condorcet, se han convertido en la base de la filosofía de la historia de Comte.

Turgot se halla en medio del movimiento del espíritu francés del que ha surgido la *Enciclopedia.* Le inspira la ciencia natural matemática y el espíritu positivo de su amigo d'Alembert, que había abandonado todo género de metafísica. Y así como la escuela fisiocrática, a la que pertenecía, había partido en la economía política de la ciencia natural y buscó las leyes naturales de la vida económica, él también estudió la conexión de la articulación geográfica de la superficie terrestre con la distribución de las formas económicas de vida en ella, y esa conexión pareció determinarle la vida histórica y política de las naciones. Esta idea puede concebirse también como la acepción más general posible de la teoría de Montesquieu acerca de la influencia del clima y las condiciones del suelo sobre la vida histórica. Turgot designa a la ciencia que tiene por objeto estas relaciones como “geografía política” y la considera como una sección de la Historia. Trataría de investigar la influencia de la conformación del suelo sobre la producción y la circulación de los bienes en las diversas regiones. Luego, el efecto producido por la presencia de tierra firme, mar y ríos sobre el tráfico, las relaciones entre los pueblos, las conquistas y el comercio. Finalmente, la relación de estas causas exteriores con las fuerzas morales que tienen como consecuencia los caracteres diferentes de las naciones, su genio y sus constituciones. Sus anticipaciones geniales rozan una gran

parte de los problemas tratados por Kant y Herder, y de cuya solución se ocupa la geografía histórica a partir de Carlos Ritter. En la manera de tratar estos problemas se revela la disciplina científico-natural de su espíritu, que le permite la comprensión de la forma, de la determinación y proporción cuantitativa de las fuerzas.

Una idea, que anticipa también otra fundamental de Comte, nos lleva de esta geografía política a la historia universal. En la situación presente de la superficie de la tierra, con sus pueblos diversos más o menos civilizados, se nos pone de manifiesto toda la serie de etapas del desarrollo humano: una mirada sobre la tierra nos permite abarcar como en un cuadro toda la historia de la humanidad. Si comparamos los pueblos salvajes del oeste americano con los musulmanes o con los habitantes de un claustro español, y los escolásticos de la Sorbona con los filósofos de los salones, veremos las mismas etapas del desarrollo del género humano con que nos topamos en la historia. "Nuestros antepasados y los pelasgos, que fueron antes que los griegos, se parecen a los salvajes de América." De esta suerte el concepto general acerca del progreso del género humano en la historia recibe una forma más determinada, más concreta. El examen de las diversas culturas de diferente nivel esparcidas sobre la tierra nos lleva al mismo resultado que la consideración del curso histórico. Dentro de la uniformidad del curso natural encontramos al hombre, no más que un átomo en la inmensidad del mundo y, sin embargo, si lo acertamos a comprender filosóficamente en el conjunto de la humanidad, se nos revela en marcha triunfal en el encadenamiento constante y efectivo de las generaciones: los altibajos del cambio histórico muestran, en definitiva, una gran unidad, como el agua del mar en las tormentas, y un avance constante. La nueva visión abarca toda la anchura de la cultura. Por todas partes se infiere de los hechos la marcha hacia adelante de la humanidad: "las costumbres se hacen más templadas, el espíritu se ilustra, las naciones aisladas se aproximan, el comercio y la política reúnen por fin todas las partes del globo terrestre y la totalidad del género humano se mueve a través del cambio entre el reposo y la agitación, entre lo bueno y lo malo, lentamente, pero de una manera constante, hacia una perfección mayor".

A tan grandes propósitos no corresponde por entero la obra, pues todo quedó en bocetos. En lo que concierne a la cultura política y moral el progreso está más bien postulado que demostrado. Las naciones marchan del despotismo a sistemas de gobierno libres, legales, las costumbres, con las cuales pequeñas tribus cierran hacia fuera el campo de la buena voluntad y de los deberes, hacia una opinión más humana que abarca finalmente a la humanidad entera. Pasajeramente aparece la idea del desarrollo del arte, que desenvolverán Schiller y su época. Una etapa ingenua del arte, que en la poesía se halla favorecida por el carácter metafórico del lenguaje, dirigida por el instinto y la fantasía. Después de la decadencia de este primer gran arte, la humanidad tiene que alcanzar, mediante la reflexión, lo que en otro tiempo logró ingenuamente y sin esfuerzo. Así surge una nueva realización de otro tipo, el pensamiento dirige la fantasía y aquí tenemos la suprema aportación de la razón.

Pero en un campo de la historia Turgot ha contribuido con algo imperecedero. Ha establecido el primero las tres etapas del desarrollo espiritual del género humano. La inteligencia humana recorre una etapa teológica, otra metafísica y otra científico-experimental. Esta concepción surge de la situación científica de la época, y sólo en Francia podía ser acogida, porque en este país la ciencia se había emancipado de la metafísica de los escolásticos, de Descartes y de Leibniz en el círculo de d'Alembert. Turgot vio en su torno cómo las mentes más destacadas realizaban este tránsito a la investigación positiva de la naturaleza. Al mismo tiempo le rodea el imperio de toda suerte de supersticiones religiosas en la Iglesia católica. Por eso admite una etapa de "apariencia" metafísica, en la que el espíritu humano atribuye realidad a las entidades metafísicas; el pensamiento positivo disipa esta apariencia al esclarecer la subjetividad de las percepciones sensibles y al considerar los conceptos como abstracciones montadas sobre los hechos. Antes de esta etapa metafísica tenemos una larga etapa primitiva de nuestra inteligencia, que es la etapa de la concepción mítica. Ésta ve, por todas partes, voluntades y personas. Los pueblos primitivos y los niños nos muestran todavía el señorío ilimitado de esta etapa imaginativa. Esta ley de los tres estados ha señalado por primera vez una "legalidad" del progreso histórico radicada en la cosa. Claro que Turgot, lo mismo que Comte, se equivoca al no separar de modo suficiente el mito, como modo primitivo de comprender la realidad, de la religión, que sería un factor vital imperecedero de los pueblos. Y al hacer desembocar la etapa metafísica en la positiva, queda abierta una cuestión que exige otra respuesta que la dada por ellos. Pero éstos son defectos que pueden ser subsanados por una concepción más exacta, mejor adaptada a los hechos; su núcleo, sin embargo, subsiste.

6

No será posible nunca señalar el progreso del género humano en su totalidad en el curso entero de la historia humana. Es menester desarticularlo y estudiar cada uno de sus aspectos. Vamos a examinar estas investigaciones del siglo XVIII.

El progreso en las ciencias es patente. Las experiencias se acumulan con el tiempo. De ellas se obtienen las leyes por generalización. Su número aumenta. Ya Hobbes se dio cuenta de las relaciones de dependencia dentro de las ciencias, relaciones que condicionan la sucesión de su desarrollo. Y la ley de Turgot hizo posible colocar el progreso del conocimiento humano bajo una fórmula universal.

Era mucho más difícil el problema de captar la conexión en la historia del arte y de la literatura. Escalígero observó cómo la poesía de los griegos ascendió regularmente por etapas para decaer luego. Había que buscar la conservación de lo conquistado o el progreso en la transmisión de un pueblo a otro. El conde Caylus trató de mostrar esta transmisión en la historia de las artes del mundo antiguo. Todo pueblo describe el ciclo de

su vida; lo que logró en el terreno de la belleza lo transmite a otro pueblo que incrementa lo recibido en virtud de su propio genio. Así, de la barbarie surgió el arte plástico del mundo antiguo, que constituye un trozo de la historia espiritual de este mundo; de Egipto pasa a Etruria, de aquí lo recibieron los griegos, la época de Alejandro señala el punto culminante en que el arte griego produce el modelo para todas las naciones, hasta que se produce la decadencia con el pueblo romano, tan poco artista.

La dignidad de la moderna creación artística, parangonable a la antigua, si no le es superior, podía derivarse del concepto máximo de la Ilustración. Shaftesbury, Voltaire y el rey Federico subordinaron el arte y la literatura al fin de la "gran cultura". El refinamiento de las costumbres, el desarrollo de la civilidad, la alegría de la vida y el gozo sereno de la existencia, la gracia del discurso y el estilo, las creaciones del arte y de las bellas letras, tales como crecen sobre este suelo, todo marcha hacia adelante. Voltaire distingue cuatro puntos culminantes de esta cultura, el esplendor de la Hélade, la época de César y Augusto, el Renacimiento italiano y, por fin, la época de Luis XIV en su expansión europea, que él describe en su obra. Su patrón es el gusto, el estilo, la alianza del razonamiento con la forma perfecta, el mayor desenvolvimiento del lenguaje, el refinamiento de las costumbres, en una palabra, el espíritu de su época. La época de Luis XIV es la que se halla más cerca de la perfección de semejante cultura. Un concepto parecido de los puntos culminantes de la vida espiritual encontramos en Federico. Como el gusto se halla sometido a normas de validez universal, ha sido transmitido desde la época de Pericles a la de Augusto. Después de una época larga y yerma surge la época de Lorenzo de Médicis, que cobra la misma altura, y luego la de Luis XIV. Así llegaron las naciones unas después de otras a un breve florecimiento del gusto y del arte perfectos. "Este florecimiento se manifiesta en el número de grandes hombres de toda clase que concurren a un tiempo. Las virtudes, los talentos y el genio de los mismos arrastran a los príncipes, como en un movimiento común a todos, a ejecutar grandes y sublimes cosas." Luego vuelven a decaer las naciones. Otras se levantan. En Francia ha comenzado ya la decadencia. "Nosotros los alemanes hemos llegado tarde, pero es cuestión de empezar a marchar hacia adelante." En un ensayo sobre la historia de la cultura de su Estado va siguiendo su progreso de siglo en siglo; infiere proféticamente del incremento constante de poder, de la industria y de la formación espiritual la cercanía de la gran literatura alemana. Las mismas ideas dominan su obra sobre la literatura alemana. Todos los reproches que se le han hecho corresponden a los defectos inherentes al concepto de continuidad y transmisión de la cultura espiritual, que era propio de la época. Alemania debe acoger la gran cultura francesa para sobrepasarla.

En estas ideas vemos mezclarse grandes errores patentes con verdades que no deben de abandonarse junto con aquéllos. Homero y Shakespeare no podrían ser superados nunca, pero el hombre que representan es movido por pasiones y está sometido a la imaginación. En la civilización que avanza se hace valer un ideal de la vida que está regulado por el pensamiento, y este ideal es el que el siglo XVIII quisiera hacer prevalecer.

A los poetas siguen los escritores enciclopédicos, que se han convertido para sus pueblos en maestros de la manera de vivir, y le comunican todo el resultado de la cultura espiritual: los Goethe y Schiller. Mucho se perdió cuando, colocados sobre el terreno del saber y de la lucha espiritual de todo género, trataron de conquistar una poesía suma. Sin embargo, marchan adelante hacia una meta más amplia.

La Ilustración prolonga su análisis de la historia. También la religiosidad avanza en la historia de la humanidad, pues al someterse al pensamiento marcha camino de la perfección. Hasta donde alcanza la cultura francesa, que había surgido de la disensión entre la autoridad católica y la concepción científico-natural del mundo, no existe ninguna creencia en semejante progreso. El escritor máximo sobre cuestiones religiosas dentro de este círculo es David Hume. En su *Historia natural de la religión* tiene en cuenta con profunda mirada la influencia de las fuerzas irracionales de la pasión y de la fantasía sobre la marcha de la fe religiosa. Pero cuán unilateral es la derivación del monoteísmo de la lucha de poder entre las divinidades de los diversos pueblos y de la devoción que aumenta de continuo las cualidades de la majestad divina. La oscura vida de nuestra naturaleza, de donde emergen los dioses, lleva los rasgos de la animalidad: nada de valor perdurable puede surgir de ahí. Y el poder ulterior del pensamiento, limitado a la sucesión uniforme de los fenómenos, nos deja perplejos ante el misterio de la vida. Sólo en la medida en que los dos grandes pueblos protestantes, ingleses y alemanes, afirmaron algo de validez universal que podría fundamentar las convicciones religiosas, fue posible en este siglo XVIII una fe en el porvenir de la religiosidad. Este fundamento se podría buscar, con Locke o con Leibniz, en verdades teóricas supremas, de las que procede el amor a Dios y a los hombres; con Rousseau, la escuela escocesa y Kant, se podría huscar en las fuerzas morales de nuestro ser: si se aceptaba así una conexión inconmovible de verdades espirituales acerca de las cosas supremas, entonces las personificaciones figuradas y las ceremonias del culto de tiempos pasados tendrían que considerarse como etapas previas. Era posible, por lo tanto, un progreso de la religiosidad hacia una fe operante, que uniera a la humanidad.

En general, se suele remontar semejante concepción a la obra de Lessing acerca de la educación del género humano. Sin embargo, Lessing no ha hecho más que encontrar las fórmulas últimas de lo que había sido expresado ya, especialmente por Spinoza y Leibniz.

Spinoza parte de la universalidad de la revelación en todas las naciones. En el judaísmo esta revelación se presenta como legislación de la divinidad. Vincula recompensas sensibles al cumplimiento de la ley y castigo sensible a su quebrantamiento. Se encaminaba exclusivamente a la vida terrena del pueblo, sin referencia alguna a una existencia futura. Con Cristo, esta revelación alcanza una etapa más alta. La religión de Cristo se distingue de la concepción legendaria de los Evangelios y de los dogmas acerca de Cristo y de su divinidad. La doctrina de Cristo se compone de pocas y sencillas verdades, de un ser supremo, lleno de amor y de justicia, de la obediencia de los

hombres en amor y justicia hacia sus prójimos. De ella nace una comunidad de vida de simple veneración de Dios y de acción moral. Sin embargo, su etapa superior la alcanza la religiosidad mediante el conocimiento por la luz natural. Se ha superado la forma imaginativa de la conciencia de Dios y ha sido elevada a conocimiento adecuado. Y, como actualidad de la divinidad en el espíritu humano, es también esta sabiduría acabada una profecía.

Leibniz ha distinguido también las tres etapas. Pero les pone por delante la religiosidad pagana, que vive en ceremonias sin ningún artículo de fe acerca de Dios y del alma. También subraya que Moisés no acogió en su ley la doctrina de la inmortalidad del alma. Y si Spinoza consideraba que en la doctrina de Cristo el enlace entre las acciones humanas y la sanción de ultratumba es una acomodación, Leibniz reconoce en la creencia en la inmortalidad de la doctrina de la retribución del cristianismo su punto central más efectivo, como más tarde lo harán Gibbon y Jacobo Burchhardt. Y con mucha cautela nos dice que ve en las ceremonias cristianas las "imágenes de acciones virtuosas" y en las formas dogmáticas tan sólo las "sombras de la verdad". Son como cercas que rodean y protegen la piedad perfecta que se funda en el conocimiento, pues muy pocos pueden respirar en este éter del cristianismo y de su amor de Dios. No tenía necesidad de enunciarlo: estos pocos habían alcanzado la etapa superior.

¿No tenemos aquí toda la doctrina de Lessing acerca del progreso de la religiosidad? Porque en estos antecesores encuentra también la marcha en la forma de la religiosidad, desde el lenguaje figurado, desde el revestimiento de las verdades eternas con relatos y el valor literal de los libros religiosos fundamentales, al nuevo evangelio eterno que ya no necesita de todo eso. Pero Lessing concibió con el mayor rigor la diferencia de estas etapas: realizar el bien por una recompensa terrena, realizarlo por la beatitud y, finalmente, realizarlo porque es el bien. Comprendió la conexión teleológica así surgida utilizando la expresión figurada de los Padres acerca de la "educación del género humano". Utiliza el paralelismo leibniziano entre el desarrollo infinito del individuo y el progreso de la humanidad. Arrebata a los fanáticos el concepto de evangelio nuevo y encuentra el cumplimiento de sus esperanzas entusiastas en el gobierno de la sencilla regla: hacer el bien por el bien. Así rescata este concepto para la historia de la religión, que recibe con él una meta y un criterio de indiscutible seguridad, el mismo criterio que luego habrá de aplicar también Kant.

Pocos años antes del estallido de la Revolución nos dice Kant que el más grave problema de nuestra especie es la fundación de Estados legales, libres, y su comunidad de paz. Dijo en voz alta lo que pensaba Europa. Habían surgido las grandes monarquías. Si su administración había de responder al empeño de poder que las animaba, tendrían que desarrollar, en el sentido de Holanda y de Inglaterra, la actividad propia de las clases burguesas. Estas monarquías tenían que suprimir las limitaciones a la industria y al comercio y destruir los privilegios perturbadores que procedían del sistema feudal, del orden gremial y del poder eclesiástico de la Edad Media. En esto se vieron apoyadas por

la doctrina del derecho natural, que hizo valer en todas sus formas la soberanía del Estado frente a las tradiciones históricas. Utilizaron las máximas que, desde los tiempos de Maquiavelo, se habían inferido de la utilidad del Estado considerado como fin supremo. Aplicaron las teorías económicas. Así, estas monarquías se convirtieron en una escuela de la libertad. El gran ejemplo de Federico estimulaba por doquier las reformas ilustradas. Las exigencias por una transformación de la administración se convirtieron en pesos constitucionales libres al estilo de Inglaterra y luego de Norteamérica. Viviendo en medio de este gran movimiento, los pensadores políticos y los historiólogos concibieron el progreso como ley del desarrollo político. Esperaban que el problema político podría resolverse también según principios racionales y que del equilibrio entre los grandes Estados surgirían siempre periodos cada vez más largos de paz. Un optimismo político sin límites y un osado proyectismo político los inspira de modo creciente a partir de Montesquieu. Y al mirar hacia atrás y aplicar el patrón del mundo político que les rodea a los tiempos pasados, hasta las mismas repúblicas, tan ensalzadas, de la Antigüedad, les parecen de menos valor comparadas con las monarquías legales y que contaban ya con una constitución libre. Encontramos esa oposición a la veneración humanista por las repúblicas antiguas, desde Montesquieu y Federico hasta Schlözer. Estados despóticos, la ciudad-Estado libre, comprendida la *polis* griega, que no supo afirmarse, y la romana, que tuvo que abocar en la forma monárquica, luego el paso de los regímenes aristocráticos de la Edad Media a las grandes monarquías, que tenían que adoptar constituciones libres: éste es el progreso que impera en la vida política. La historia universal debe descubrir la marcha regular según la cual avanza el género humano hacia la forma más perfecta de su orden de vida. La naturaleza opera el desarrollo de todas las disposiciones humanas mediante el antagonismo entre los individuos y entre los Estados. El egoísmo de los individuos es sujetado por el Estado como señor. Pero el señor supremo no puede sacar la justicia más que de sí mismo y es, sin embargo, un hombre: "con una madera tan retorcida no es posible hacer nada derecho". Así, nuestra especie va acercándose poco a poco a la solución de esta tarea, pero no la obtiene jamás. También en el antagonismo entre los Estados las leyes naturales señalan el camino que nos aproxima a un estado de paz permanente. Todas las guerras no son más que intentos de la naturaleza para conseguir la paz entre cuerpos estatales duraderos. La deuda pública creciente, la repercusión de toda conmoción en el continente, la ilustración que llega hasta el trono, sobre todo, una cierta tendencia inherente a la naturaleza de las cosas, de llegar a un equilibrio en los Estados todos, éstos son los factores que preparan un Estado cosmopolita y un orden legal de la humanidad. Finalmente, entre el afán de poder de los Estados y el progreso de su cultura interior, existe una proporción que actúa automáticamente. Ningún Estado puede abandonar el cultivo de la cultura interior sin padecer al mismo tiempo en su poder hacia fuera. Así, la naturaleza misma ha asegurado el progreso del género humano mediante fuerzas que operan mecánicamente.

Cuando Kant publica en 1784 su ensayo sobre estas materias, Hertzberg acababa de

presentar en sus primeros trabajos las ideas fundamentales del modo federiciano de considerar la historia. Es posible que Kant los conociera. Pero seguro que, además del derecho natural y la escuela de Adam Smith, influyó poderosamente sobre él el sistema federiciano tal como se manifestaba en los actos de gobierno, en los edictos y en las obras de las personalidades dirigentes. La doctrina del filósofo contiene una generalización filosófica profunda de las máximas de gobierno del gran rey.

7

La idea de la nueva historiografía, concebida por Voltaire, Montesquieu y Turgot, fue desarrollada en Inglaterra.

Era la época en que Inglaterra iba fundando su predominio político y económico en incesantes guerras, abiertas o soterradas, con las potencias borbónicas. Tenemos un espectáculo sin par de la historia moderna en esta política enérgica, deliberada, que marcha de éxito en éxito desde el momento en que pisa el suelo de la isla Guillermo de Orange hasta el levantamiento de las colonias nortamericanas. Estaba sostenida por la voluntad nacional, y ahí radicaba el secreto de su fuerza y de su constancia. Los grandes antagonismos políticos y religiosos que habían desgarrado en el siglo XVII el cuerpo nacional habían sido allanados por la revolución de 1688. Sobre el terreno del orden pacífico así surgido, se desarrollan el derecho y la constitución, y la vida espiritual y económica en un crecimiento natural constante. Cierto que tenemos en el interior la lucha de partidos y la gestión partidista, con todo su séquito de flaquezas y vicios. Los vencedores de 1688, nobleza, capitalismo y alta Iglesia, en posesión del parlamento. Afirmaron su señorío gracias a un sistema electoral caduco y lo ejercitaron con toda la brutal estrechez de los intereses de clase. La corona, para asegurarse la fidelidad de esta corporación, apela al soborno. Walpole convierte este medio en un sistema y ninguno de sus sucesores, ni siquiera Pitt Chatham, puede renunciar a él. La confusión y protesta generales que esta confabulación produce se aumentan cuando Jorge III reanuda los empeños absolutistas de los Estuardo. Se hacen más apremiantes los deseos por un gobierno verdaderamente constitucional, por una monarquía y un parlamento nacionales; llegan los días de las "epístolas de Junius" y los primeros discursos y escritos del joven Burke. Pero todas estas manchas se desvanecen cuando dirigimos nuestra mirada a lo grande y permanente del desarrollo, al progreso seguro y constante del poder en el exterior y de la cultura en el interior.

Sobre este suelo prospera la gran historiografía inglesa del siglo XVIII. Hume, Robertson y Gibbon elaboran su material como hijos de un pueblo que, con su voluntad de poderío, abarcaba la tierra entera y que, en una educación secular, había alcanzado el grado máximo de la formación política desde el tiempo de los romanos. Hume expone la historia de su patria desde la aparición de los romanos hasta la caída de los Estuardo.

Gira en torno al problema de la conciliación entre la libertad del pueblo y la autoridad del Estado en interés del poder y la cultura del conjunto. Este punto de vista político domina su obra de tal suerte que defiende, frente a los *whig,* el derecho relativo de los Estuardo y su partido, y considera que Inglaterra tiene para su época libertad bastante. Siente odio y desprecio, sin comprensión alguna, por los oscuros motivos religiosos que prevalecen en la historia del siglo XVII, más fuertes que todos los intereses políticos. Cuando Robertson escribe su *Historia de Carlos V* se le plantea en primer lugar la cuestión de cómo surgió en esa época de la lucha de la última gran monarquía universal con las jóvenes tendencias nacionales el moderno sistema europeo. Y estando Gibbon en Roma, en el Capitolio, cuando, el 15 de octubre de 1764, cantan en el templo de Júpiter las vísperas los frailes descalzos, se presenta a su espíritu el cuadro del Imperio romano en toda la plenitud de su poder, con todo el esplendor y la dicha de los bellos días de Trajano y Marco Aurelio. Adoptó la resolución de dedicar su vida al tema máximo de toda la historiografía, la caída del Estado más poderoso que ha visto el mundo; sigue con verdadera simpatía y dolor la lucha de este cuerpo gigantesco contra los enemigos de dentro y de fuera, pero el efecto unitario de su obra se debe sobre todo a que en ella domina el punto de vista político, y hasta las descripciones magistrales de la situación interior de pueblos y Estados aparecen siempre en relación con ese punto de vista.

Todo lo que en la Inglaterra de esos días se había logrado en fina comprensión del ser humano por el estudio analítico de los hechos psíquicos se hallaba a disposición de esta historiografía. Al explotar Hume, Robertson y Gibbon este tesoro, su historiografía se convirtió en el modelo de todo tratamiento pragmático de la materia histórica. Transpiran la filosofía del siglo. Hume y Gibbon la habían acogido en los años decisivos de su vida y Voltaire, Montesquieu y los enciclopedistas les fueron siempre familiares. Por eso esta historiografía inglesa parte de los individuos como fuerzas singulares y en ellos, de preferencia, de los intereses propios. Se trata de comprender toda la vida política partiendo de este punto y también lo grande, lo heroico y las personalidades dirigentes admiten las mismas motivaciones. Era la misma hipótesis en cuya virtud se trató de explicar por la misma época la vida económica; la conciencia, la racionalidad, el cálculo guiado por el interés, eran las categorías adecuadas para comprender la política de los grandes monarcas y de los ministros de esta época. Pero como no servían para otras épocas y otros hombres, su aplicación condujo a una consideración histórica demasiado unilateral. Los siglos XVI y XVII, y no digamos la Edad Media o las comunidades cristianas de los primeros siglos, fueron inaccesibles para estos escritores. Aunque están en posesión de todo lo más grande que compone a un historiador como, por ejemplo, la auténtica crítica histórica, les falta, sin embargo, la comprensión genética, porque ésta arraiga en el sentimiento del valor propio, peculiar, de cada manifestación histórica. Lo que comprenden sí, por entero, es a sí mismos, su presente. Y aprecian en el pasado tan sólo lo que es afín a sus propios ideales culturales, como islotes de civilización en medio de la barbarie. Rebajan la naturaleza humana. No aprecian ni su vitalidad ni su riqueza. Y

a todo esto corresponde el estilo claro, intelectual, de esta historiografía, la monotonía elegante que se extiende como un tono gris sobre todos sus cuadros. La elevación del material histórico al terreno de la objetividad no procede, cuando se alcanza, de la entrega despreocupada del alma al objeto, en viva intuición, sino que se trata de un arte deliberado y reflexivo, que en Gibbon cobra ya matices de afectación.

8

En Alemania la influencia de la nueva historia se acrecentó con la personalidad y la acción del gran rey, su relación con la literatura francesa y sus obras históricas. La era de la compilación de documentos y diplomas y de la historiografía de los publicistas fue remplazada por otra que trataba de espiritualizar, mediante las nuevas ideas, toda la masa enorme de material histórico acumulado. Montesquieu influyó en todas las mentes de historiadores y políticos. Pero de las profundidades del espíritu alemán surgió la nueva dirección en la que fueron elaborándose las ideas acogidas. Ese espíritu albergaba una capacidad de percibir la riqueza y la vida de las fuerzas que actúan en la historia. Esta facultad fue extraordinariamente potenciada por la marcha de la historia espiritual alemana. Era Alemania el único país que vivía bajo la acción constante de las grandes fuerzas espirituales que habían sido determinantes en el pasado. Melanchthon había enlazado con la fe restaurada de las más viejas comunidades cristianas el idealismo de Platón y de Aristóteles y Leibniz había tratado de conciliar en el siglo XVII estas dos fuerzas históricas con el pensamiento científico-natural. Todo esto era algo actual en Alemania, fuerza operante. De aquí surgió la comprensión interna de la historia espiritual. De esta actitud viva depende el sentido para lo genético, para la naturaleza verdadera del desarrollo, que impregnaba el pensamiento de Leibniz. La Alemania del siglo XVII se hallaba disgregada en particularismos de distintas clases; no había un París ni un Londres sino muy diversos centros, Berlín, Dresde y Viena, las ciudades marítimas, luego las ciudades del interior, de dimensiones medias, en las que pulsaba una vida espiritual de carácter provinciano. Hacia mediados del siglo se presentan personalidades originales y poderosas que se elevan por encima de la estrechez de las circunstancias alemanas, de las que, sin embargo, algo conservan todavía: Semler, Möser, Winckelmann, Hamann, Hipeel, Herder. Con ellos amanece una nueva concepción del mundo histórico, una nueva concepción del mundo verdaderamente histórica: pero no hay ningún historiador capaz de continuar la obra de Federico el Grande. La estrechez de nuestras circunstancias políticas aprisionó también el talento político, no pequeño, de un Schlözer y un Spittler, y sólo cuando la epoca de la Revolución conmovió a la nación en sus raíces y despertó el sentimiento de su unidad, pudo contar Alemania con una gran historiografía nacional.

Justo Möser murió el año 1794, a la edad de setenta y cuatro. El momento

culminante de su vida y de su obra creadora corresponde a la época del señorío victorioso de la Ilustración, y si es verdad que en sus últimos años el espíritu de la nueva filosofía y literatura alemanas y la experiencia de la Revolución francesa iban carcomiendo los ideales del siglo, sin embargo, esta oposición se limitó al pequeño círculo de espíritus escogidos. No cambió todavía las convicciones de los cultos. Antes bien, fue en las dos últimas décadas del siglo cuando el espíritu de la Ilustración realizó casi todas sus conquistas entre la gente culta.

El autor de las *Fantasías patrióticas* y de la *Historia de Osnabrük* se yergue en medio de su época con una grandeza solitaria. Este espíritu realista y práctico, que se detiene por doquier en la realidad multicolor, que asestó sin cesar su fresco humor, su aguda burla o su cólera varonil contra las abstracciones del siglo, esta mirada penetrante que reconoce en la articulación estamental y en las condiciones patriarcales de su patria bajo-sajona algo históricamente desarrollado y, por lo tanto, lleno de sentido y necesario, su estudio amoroso del pasado para ver el desarrollo de lo existente y captar las fuerzas que lo han determinado, su método genial que entreteje las visiones más dispersas, los relatos de los historiadores y los testimonios de los documentos con las conclusiones que resultan de la investigación etimológica del lenguaje, de la observación del presente, de la comparación de lo semejante y afín, por último, de la naturaleza de la cosa: todo esto se presenta a los contemporáneos como algo completamente nuevo. En qué pequeño grado comprendieron al hombre nos lo revelan los juicios de las revistas acerca de sus obras y también la biografía que del fallecido hizo Nicolai. Incapaz de comprender el carácter de esta personalidad, se demora el biógrafo en los detalles y en lo externo, y todo aquello que contradice a las opiniones dominantes lo aclara y excusa por las consideraciones que tenía que guardar el funcionario a los prejuicios de sus señores y de sus paisanos. Sólo unos pocos, Herder, Goethe, Schlözer, Abbt, a pesar de todo lo que les separa de este carácter imponente, sienten su comunidad con él, y miran al patriarca de Osnabrück con admiración y respeto.

Pocas veces la obra literaria de un hombre ha surgido de un modo tan directo y claro de la actividad exterior y de las circunstancias del autor como en el caso de Justo Möser. Su padre se halla colocado en medio de los negocios públicos de Osnabrück. Él mismo, luego de terminados sus estudios, se instala como abogado en su patria. El gobierno le concede a los veintisiete años de edad una representación en los estamentos, con el cargo de *advocatus patriae;* por otra parte, se hace cargo, como secretario y luego como síndico de los juristas, de la defensa de los intereses estamentales frente al gobierno. En las penosas circunstancias de la guerra de siete años la confianza general le comisiona al campo de los franceses y al de los aliados, y una vez firmada la paz es elegido para una difícil misión en Londres. La muerte del obispo gobernante le abre entretanto el más amplio círculo de acción. Bajo su sucesor, Möser, como cabeza espiritual del gobierno, dirige durante treinta años la suerte de su país, hasta su muerte, con un trabajo incesante, fructífero y reconocido. Una carrera que aporta a este gran observador un cúmulo de

conocimientos acerca del hombre real, y más en este pequeño Estado donde toda actividad por el conjunto desemboca en seguida en el detalle.

El pequeño círculo en el que actuaba escondía una riqueza inmensa de vivos particularismos. Un pequeño principado alemán del norte, con una población de ciento veinte mil almas, en un territorio de cuarenta y cinco millas cuadradas, alejado del escenario de los grandes acontecimientos mundiales. No se habían sentido aquí las necesidades de los Estados modernos: tampoco habían ejercido, por lo tanto, su fuerza transformadora. Los ordenamientos de los antepasados se habían conservado con toda su abigarrada diversidad sobre este firme suelo vesfaliano. La constitución de los antiguos tiempos germanos, fundada sobre la libertad y la igualdad de los propietarios territoriales, todo el largo desarrollo de la Edad Media con sus jerarquías y dependencias de toda clase, con sus numerosos y hábilmente compensados antagonismos entre feudalismo y asociación de súbditos, gran propiedad territorial y servidumbre, soberanía política y libertad burguesa, soberanía territorial del príncipe y participación de los estamentos en el gobierno, Iglesia y Estado, clero y laicos, obispo y cabildo: todo esto vivía con realidad poderosa en el presente. Y cuando la Reforma conmovió también a esta gente, una fuerte minoría, sin embargo, se mantuvo fiel a la antigua Iglesia. Por eso la paz de Westfalia había llegado al raro compromiso de que el país sería regido en turno por un obispo católico y por otro protestante. En lo que respecta al cabildo, la misma paz había reconocido al partido católico veinticuatro votos y al evangélico sólo tres. A cualquier punto que miremos encontramos tradición y particularismo.

Al espíritu generalizador y constructivo de la Ilustración todo esto no podía parecerle más que una insensata anomalía, un agravio constante a la razón. La mirada de Möser percibió, por el contrario, una gran conexión llena de sentido, la particularidad de un organismo que vive en una gran riqueza de formas diferentes, alimentadas, sin embargo, por la misma savia. Todo lo que un pueblo posee, religión, lengua, constitución, derecho, costumbres, hasta las ideas y hábitos más recónditos, es producto natural de la fuerza informadora que en él actúa. Y los grandes tipos de estas formas de vida son siempre los mismos: sus figuras particulares cambian de continuo con las condiciones exteriores en que se encuentran. Así como el cuerpo de la naturaleza orgánica es en cada momento el mismo y no es el mismo, así también ocurre en la vida del pueblo, que todo es adaptación, desarrollo, crecimiento y, como en aquél, la consecuencia necesaria es una diferenciación progresiva: no hay cosa que semeje a otra. Pero el factor primario y siempre el más poderoso que domina las manifestaciones de vida de un pueblo se halla en las circunstancias económicas. Möser señala su influencia en todas las instituciones e ideas. Lo que en este terreno ha logrado en comprensión realista y en aguda explicación, le coloca al lado de los grandes fisiócratas. Es el padre de la economía nacional histórica.

Nos encontramos con una concepción completamente nueva de los fenómenos históricos. Montesquieu fue el primero que, frente a las teorías políticas, logró de nuevo tener conciencia del carácter particular de cada pueblo y de la dependencia del mismo

respecto a la situación geográfica, al clima y a la condición del suelo. El siglo se hallaba bajo la impresión de su obra. Möser ha sentido su afinidad con el gran francés. Siempre lo ha apreciado mucho y lo utiliza con gusto en sus propias luchas contra las tendencias liberadoras de la época como testigo de mayor excepción. Pero Montesquieu pagó su tributo al espíritu de la Ilustración e hizo derivar la diversidad de las constituciones y de las leyes, que reclamaba, de la acción planeada de los príncipes y ministros perspicaces: frente a esta concepción intelectualista surge, de la dirección propia del espíritu alemán, otra que pone en primer plano el devenir histórico de todas las instituciones políticas y su conexión orgánica con todas las demás formas de vida. Montesquieu pretendía demostrar que los Estados podían tener fuerza y perennidad cuando su organización interna se fundara en el conocimiento de sus especiales condiciones de vida. Möser tiene la convicción de que la salud de un pueblo se vincula al desarrollo natural de sus disposiciones originales. Las dos grandes posibilidades, la de comprender los fenómenos de la historia y la de dominarlos, cobran por primera vez un derecho parejo.

Pero he aquí el límite en el pensamiento de este gran hombre: no encuentra el verdadero núcleo del pueblo más que en la propiedad territorial, y no considera como desarrollo natural más que aquel que se orienta a la conservación de este elemento. Ha tomado posición frente a los problemas económicos de su época con numerosos proyectos: siempre van encaminados a proteger los intereses de la agricultura contra los peligros crecientes que la amenazan, los poderes ascendentes de la industria, del comercio y del dinero, el gobierno funcionalista y centralizador del Estado moderno, la ciencia y la Ilustración, el espíritu todo del siglo XVIII. Esta convicción áspera le sugieren a él las circunstancias primitivas de su patria vesfaliana. Vivía en estas circunstancias angostas, encontró en ellas la fuente del contexto tranquilo que le rodeaba y que él mismo respiraba. Por eso rechazó obstinadamente todo lo que trajo consigo el progreso de la cultura, lo mismo lo bueno que lo malo.

Nadie como él ha visto tan de cerca al labriego, en su honroso trabajo bajo el ancho cielo, en su sencilla vida de familia, en su ruda alegría y civilidad, en sus viejas costumbres y opiniones, fielmente conservadas, en sus ideas acerca del derecho, la moral y la religión. Y nadie ha sentido con tanta hondura y ha descrito tan bellamente toda la poesía amable y toda la tranquila dicha que alberga esta vida, que discurre tranquilamente por seguros carriles, sin cuidarse para nada de ese gran mundo de fuera con toda su engañosa cultura. ¡Rousseau! Pero el ardiente hijo de la Suiza románica tuvo que encerrar su ideal en el estrecho recinto de su corazón; el mundo lo pisoteó y él mismo paseó a menudo por la basura. Por eso la amargura y la injusticia constituyen el tono fundamental de su ser y de su obra. Se convirtió en odiador de los hombres, en fanático de la revolución. Möser veía lo que alababa como realidad palpable en torno suyo. No le era menester buscar la paz, le bastaba con protegerla. La naturaleza le había dotado del temperamento más alegre, la suerte de una vida llena de trabajo y bendiciones, dentro de las circunstancias exteriores más seguras y de las más bellas condiciones de actividad y

sentimientos comunes. Podía disfrutar de la dicha de la existencia y rechazar, lleno de humor, su miseria. Todo esto irradia de su obra.

Así nace la crítica victoriosa que hace Möser a todo el sistema de la Ilustración mucho antes que las experiencias de la Revolución francesa le trajeran de todos lados compañeros de combate.

El siglo XVIII vivía con la idea de reducir el confuso mundo de la vida humana a conceptos claros y universales, y conseguir con ellos máximas sencillas y legales para la conducta práctica. El pensamiento discursivo era el medio de comprenderlo y regularlo todo. Möser señala los límites al rendimiento de este recurso y los peligros de su aplicación a la vida política.

El pensamiento conforme a reglas deja al hombre en la estacada en todos los casos prácticos. Pues, como es un cálculo, requiere conceptos diversos, determinados, que sólo mediante la abstracción, es decir, mediante una reducción artificial de las cosas y circunstancias verdaderas se pueden conseguir. El pensamiento marcha de supuesto en supuesto, de parte a parte de parte: todo lo real es finito. Por eso la intuición viva, la "impresión de conjunto" tiene que venir a remediar lo que el pensamiento es incapaz de producir. Es ese "pensar táctico" que Carlyle oponía a la riqueza de vocablos del orador, como supuesto previo de todo trabajo efectivo, ese pensamiento de cuyo poder se daba cuenta Bismarck cuando le resultaban inaguantables los dialécticos brillantes en el Parlamento y en la mesa de despacho. Möser nos remite a sus labriegos. Su confianza en Dios es inconmovible. "Si se quema su casa o si el granizo acaba con todas sus esperanzas en el campo, era voluntad de Dios, Dios lo ha tomado. Se le muere su mujer o el hijo más querido: los volverá a ver en la otra vida. Le oprime el poderoso: los días pasan, y vienen tiempos nuevos. Le devasta la guerra: Dios sabe lo que es de provecho, y siempre el nombre del Señor sea alabado. Y en el lecho de muerte, cansado de la vida, contempla cómo se le desprende el yugo con una tranquilidad envidiable, sin necesitar de todas esas consolaciones que el sabio ha ido almacenando, y únicamente preocupado de los medios caseros que le ha proporcionado la lección de catecismo." Este poder de la religión descansa en que el labriego consigue su idea de Dios de la "impresión de conjunto", no analizada, de toda la creación que le rodea. Junto al más bello ejemplo uno escabroso, como gusta Möser. Una mujer nos prende con los encantos de su gracia. Otra vez una "impresión de conjunto", igualmente poderosa e inanalizable. El "moralista anatómico" no podrá sondear el secreto y, por el contrario, no creerá ver más que un agregado de debilidades. El "hombre práctico" no se agua la alegría mediante el análisis. Y así ocurre siempre. El general en campaña, el descubridor en el peligro, no pueden obrar más que por "impresiones totales". No tienen siquiera tiempo de llevar a cabo el trabajo lento de la reflexión. Es cierto que se perdería mucho más bien en el mundo de lo que ahora ocurre en mal, si los hombres estuvieran en posición de mantenerse en la línea de reglas trazadas o de ordenar de tal modo sus acciones como se las piensa en su sillón cualquier frío calculador. Es, por lo tanto, conveniente que acabe esta sobrestimación

moderna de la educación por el entendimiento y la cultura fundada en esa educación en la formación de la juventud, en la colocación y promoción de los funcionarios, en la estimación social y política del hombre. La instrucción no es, en el mejor de los casos, más que pereza y la ilustración no sirve más que a reforzarla. "El clamor contra la barbarie es la consigna de los sabihondos charlatanes de feria, que no pretenden más que vendernos sus píldoras."

La crítica de este autóctono poderoso se endereza ahora al meollo del Estado moderno, a su tendencia enérgica de eliminar toda esta riqueza del universo, de lo particular, de lo genuino, con los medios de una legislación y una administración homogénea. "Desde que Voltaire encontró ridículo que alguien perdiera un pleito según el derecho de una aldea mientras que en la de al lado lo hubiera ganado, se reclaman y establecen por todas partes leyes generales." Y, sin embargo, toda relación y todo hecho dentro de las formaciones orgánicas de la sociedad humana son tan peculiares que sólo por un acto de violencia se pueden tratar por una regla general. "Voltaire no tenía necesidad de ridiculizar la discrepancia entre los derechos de dos aldeas vecinas, pues podría haber encontrado la misma diferencia entre familias que habitan bajo el mismo techo, pues en una el cabeza de familia vive en comunidad de bienes con su mujer y en la otra no. Miles de cuestiones jurídicas nacen de esta única diferencia, y tienen que resolverse de una manera en un caso y de otra manera en otro." Y, a tenor de este ejemplo, cita Möser casos muy concretos del ancho campo del derecho civil, para demostrar la insuficiencia y la injusticia de los preceptos legales generales. Por eso defiende el derecho del contrato libre. En el aspecto material no debe ser limitado: "los pactos prevalecen sobre las leyes". También quiere que se mantenga la jurisdicción natural de las viejas asociaciones económicas, comunidad de la marca y señorío territorial, gremios y guildas. Y en lo que respecta al derecho penal reclama la restauración de los viejos jurados germánicos. Sólo esto proporciona la garantía de una justicia rápida y justa. Y en este punto, como en los demás, le viene en apoyo, además de sus estudios históricos, su familiaridad con las circunstancias inglesas en las que, según sabe, se ha desarrollado con la mayor naturalidad la constitución de los viejos tiempos germánicos: "En la mayoría de los Estados el criminal es condenado según leyes abstractas: en Inglaterra el hecho concreto es conocido por doce impresiones de conjunto". Lo único que el Estado puede y debe aportar es el establecimiento y garantía del derecho formal. Tiene que haber formas rígidas según las cuales se indaga y pronuncia el derecho, y una autoridad que proteja estas formas y el derecho que ellas garantizan. En la historia del derecho los ordenamientos procesales son lo primero y el derecho material lo posterior. Además, puede producirse el caso que el derecho material tenga que ceder ante el formal: "es políticamente mejor que padezca el individuo a que todo se ponga en peligro". Möser llega hasta decir que, en caso de necesidad, se puede prescindir del derecho material pero no del formal. En esta conexión considera Möser, como lo hará más tarde Edmundo Burke basándose en la visión directa de la historia

inglesa, que la garantía de la continuidad jurídica es la condición ineludible de todo cambio en la constitución o en otras instituciones de un pueblo. Para él, es el único signo que permite apreciar el carácter natural de un desarrollo. Pues así como todo pacto es expresión de la adaptación del organismo político a una necesidad real, así también otras necesidades reclamarán otros contratos, sin que sea menester apelar al medio peligroso del quebrantamiento del derecho.

Y en cuanto a ese propósito que caracteriza al espíritu racional del siglo XVIII, con su búsqueda de principios simples y universales, hasta el extremo de pretender fundar el Estado sobre los derechos eternos del hombre, le parecerá a Möser una verdadera insensatez. Las doctrinas de Locke y Rousseau ponen al revés la naturaleza y la historia. Así lo demuestra Möser en las décadas setenta y ochenta con respecto a numerosos problemas, y cuando la Revolución francesa intenta ensayar estas doctrinas en la realidad no tiene más que repetir lo que había expuesto en las dos primeras colecciones de sus *Fantasías patrióticas.* Su idea fundamental es que el Estado debe ser considerado de igual modo que cualquiera otra unión humana para el logro de un determinado fin, y que, por lo tanto, en él los derechos y las obligaciones están limitados por su fin peculiar y, dentro de estos límites, guardan entre sí una interna relación que encuentra su expresión en la forma de pactos, de "contratos sociales". El fin único del Estado es la protección común hacia fuera y en el interior. A este fin los primeros conquistadores de un país fundan una corporación; todo el que recibe un lote de tierra forma parte de la misma, con iguales derechos y obligaciones. Éste es el primer "contrato social". Este contrato, naturalmente, no puede ser prorrogado más que por aquellos que heredan los lotes. Quien no posee tierra no puede cumplir con las obligaciones de la corporación política ni puede, por lo tanto, participar en sus derechos. Si quiere disfrutar de su protección, tiene que someterse a todas las condiciones, aunque sea la servidumbre corporal. En esta situación se hallan de antemano todos los esclavos y siervos, todos los segundones del primer propietario y sus descendientes, finalmente, aquellos que vinieron después del primer reparto de la tierra para vivir como arrendatarios y criados o como comerciantes o artesanos. El Estado es y sigue siendo una "sociedad por acciones" en la que sólo participan los que poseen una "acción". El desarrollo ulterior consiste en que con la desigualdad creciente de la propiedad se establece como condición para poder participar en la corporación política una cierta cantidad de esa propiedad, que varía con las necesidades. Quien posee menos queda excluido. Y así como en las demás sociedades por acciones se regula la influencia de los miembros según el número de sus acciones, así también en un Estado aquellos que pueden y deben aportar más gozan también de un derecho mayor a sus cargos y dignidades. Por otra parte, con el tráfico y la industria crecientes se origina en las ciudades una propiedad nueva, la del dinero, que pronto se presenta con categoría parecida a la propiedad territorial. Al mismo tiempo crecen los gastos del Estado y disminuyen las fuerzas de sus primeros "contratantes". La consecuencia es que el Estado se dirige con frecuencia creciente por medio de promesas

a los más ricos y poderosos entre los protegidos por la corporación, tiene que otorgarles, para el cumplimiento de las mismas, contratos sociales cada vez más favorables, hasta que acaba admitiéndolos con voz y voto en la asamblea territorial. Éste es el origen del "tercer Estado". Con esto no ha cambiado el carácter del Estado, pues ahora, junto a los poseedores de "acciones de tierra", entran los poseedores de "acciones de dinero". Los nuevos miembros no poseen el derecho, aunque constituyan mayoría, de dañar unilateralmente la propiedad de los antiguos, como lo hace ahora la asamblea nacional francesa al suprimir la servidumbre o al confiscar los bienes que antes se cedieron a la Iglesia. Pero mucho menos puede la gran masa de aquellos que todavía permanecen fuera del Estado declararse "hombres" y deducir de aquí no importa qué pretensión jurídica, como tampoco la nación inglesa o el parlamento inglés podrían, ni siquiera por unanimidad, disolver la Compañía de las Indias Orientales o convertir a todos los ingleses de nacimiento en accionistas. Möser afirma siempre: es tan imposible fundar el Estado sobre el concepto de hombre como una asociación de cocheros o cualquiera otra asociación concreta. Es menester una calificación especial, una "acción", y así como no todos los hombres sirven de igual modo para bailar o para tocar la música, tampoco todos tienen el mismo valor ni el mismo derecho para el Estado: "Hay que dejar a los teólogos el establecimiento de un reino de Dios sin acciones y la nivelación bajo la rúbrica de pobres pecadores".

Una concepción del Estado que aparece a primera vista como infinitamente estrecha y rígida, sobre todo si se expone sin todo el detalle real de su fundación. Le falta la comprensión de la aportación debida a las ideas iusnaturalistas dentro de los grandes Estados modernos. Pero bajo esta forma se esconden las grandes ideas de Möser acerca de la conexión orgánica de todas las relaciones humanas, de su interna adecuación con el todo y en lo particular, que es la consecuencia, y de su impulso vital autónomo por el cual se acomodan a todas las condiciones nuevas en un desarrollo constante y natural. Representa el comienzo de la escuela histórica, como lo ha reconocido Savigny. Y las debilidades y unilateralidades de Möser son las mismas que implica el carácter de toda esta escuela.

De esta consideración histórica de la actualidad se eleva Möser a una idea de la historia alemana, tan grande y profunda que hasta el día no ha sido desarrollada. Su centro lo constituiría el terrateniente común. Habría que exponer los cambios de su derecho, las transformaciones de sus costumbres e ideas bajo las condiciones cambiantes de su existencia, la influencia de los gobiernos y de los grandes acontecimientos políticos y guerreros sobre este dearrollo, la fina conexión invisible que llega desde la áspera cotidianidad de la vida económica hasta las más altas aportaciones culturales.

¡Qué enorme contraste entre esta concepción, tan histórica, de este hombre incomparable y la de los historiadores ingleses y franceses del siglo! La exposición no estructural de la cultura de una época, como había sido ofrecida por Voltaire, Hume, Robertson y Gibbon, se sustituye aquí por la idea de una interna "conexión de fin" que

traba en una época las diversas manifestaciones de existencia. El concepto abstracto del progreso, en que vivió todo el siglo XVIII, es superado por la idea de desarrollo, que, empollada por Leibniz, llega ahora a una aplicación fecunda. Y así como nadie antes o después que Möser había expuesto en forma más humana, viva y caliente la conexión entre las formas naturales de vida de una época y la satisfacción interna de los individuos que viven bajo ellas, así también se eliminaba aquel método tan poco histórico de la Ilustración por el cual la cultura del siglo XVIII se convertía en el criterio y regla de todos los tiempos anteriores. Cada época lleva consigo, según Möser, su propia medida. La finalidad interna, que consiste siempre en la dicha, satisfacción y armonía de la sociedad, constituye el único criterio que ha de aplicarse en primer lugar a una época.

9

El gran plan de una historia verdadera del pueblo alemán, tal como lo concibió Möser, no fue realizado por nadie. Möser escribió la historia de Osnabrück y Spittler la de Württemberg. De la situación política alemana, que colocaba a ese pueblo entre la universalidad cosmopolita y el particularismo, surgió la suerte de la historiografía política alemana: perspectivas histórico-universales e historias particulares. En la Alemania de ese siglo no surgió ninguna obra grande de historia política. Por el contrario, se manifestó la comprensión profunda de las fuerzas de una cultura espiritual en la obra histórica de primera categoría que representa la *Historia del arte* de Winckelmann.

A partir de las obras de Goethe y Justi se nos presenta Winckelman con tanta claridad en su desarrollo y en su valor como acaso ningún otro escritor alemán. Bastará, pues, con señalar brevemente el lugar que corresponde a su *Historia del arte griego* en el desarrollo de la ciencia histórica.

En sus difíciles años de juventud fue recogiendo todo el conocimiento acerca de lo que franceses e ingleses habían pensado sobre la ciencia histórica. El Voltaire le acompañó a Roma. Tenía de continuo presente a Montesquieu, quien le enseñó a buscar las diferencias en las creaciones de los pueblos hasta llegar a sus causas naturales. Se hallaba impregnado de los conceptos de la Ilustración acerca de la conexión de la cultura y las nuevas tareas de la historia. Las ideas así adquiridas las aplicó al mundo griego, que le había interesado desde un principio. Le apasionaban sus poetas, pero el rasgo más profundo de su alma se encaminaba a la belleza de las artes plásticas, especialmente de la figura humana. Dijo una vez que "Dios había querido hacer de él un pintor". En el entusiasmo de Platón por el *eros* y en la presencia de ideales suprasensibles en la belleza de las figuras, encontró la explicación de la misteriosa relación entre la tendencia hacia una perfección puramente espiritual y la alegría sensible por la belleza de los cuerpos, tal como él la sentía y cuando, en medio de la pobreza y de las preocupaciones, se dirige a Dresde, a casa del Conde Bünau —donde se asimilará los conocimientos artísticos de

Obser, donde se encuentra rodeado de todo el arte cortesano de este siglo, en medio de los palacios del rey y de las pinturas y estatuas de la escuela italiana degenerada, pero donde también tropieza con la Madona de la Sixtina y con estatuas antiguas—, se dará cuenta, con esa adivinación del genio que con pocas experiencias capta la esencia de las cosas, de la inmensa superioridad del gran arte con respecto a todo lo de la época. Todo lo poco que pudo ver de arte plástico lo consideró desde el punto de vista que habían desarrollado en él Homero, Sófocles, Platón y Rafael. Todo este mundo respiraba noble sencillez y serena grandeza, ese silencio hondo de las profundidades del mar bajo la agitada superficie, una fuerza contenida del alma. Lo habitaban sólo figuras típicas. Era una anticipación del gran estilo griego, tal como se lo harían patente más tarde las esculturas del Partenón. La oposición entre esta perfección y los productos artísticos de su época despertó en él el entusiasmo y el anhelo por algo que se hallaba perdido y cuya búsqueda constituía una necesidad de su vida. La perfección del arte se erguía para él como una montaña inaccesible sobre la llanura de su época y lo supremo se hallaba en el pasado. Llegó finalmente a Roma y en los pocos años que pudo vivir allí fue cuajando su *Historia del arte griego.*

Mediante su obra se reconoció el valor que para el conocimiento histórico incumbe a la facultad de intuición congenial. Esta intuición capta obras del espíritu mediante un movimiento interior del alma. Parte del todo y, basándose en la fuerza generadora, hace comprensible cada detalle de la técnica en que se expresa lo interior, hasta llegar a cada línea del cuadro, el ritmo y la sonoridad del verso. Winckelmann desarrolló este método cuando, poco después de su llegada a Roma, concibió el plan de describir las estatuas agrupadas en el Belvedere. Comienza las descripciones en la primera dicha de estos días romanos, en trato con los artistas, en compañía del pintor y crítico Rafael Mengs, íntimo amigo suyo. A medida que iba trabajando, sus observaciones confluían en intuiciones concentradas de las estatuas. “Este trabajo me ocupa de tal manera que siempre estoy pensando en él, esté donde esté y vaya donde vaya.” Experimentó cómo un estado interior que se emparenta con el del mismo artista creador procura la comprensión de la obra. Y, luego de largos ensayos, se dio cuenta de que sólo un estilo completamente nuevo y un lenguaje poético nuevo podían estar a la altura de estos objetos máximos; sólo Buffon había escrito antes algo parecido. Así surgieron las descripciones del Apolo de Belvedere, del torso de Hércules, del Laoconte, del llamado Antinoo, que luego acogió casi sin retoques en su *Historia del arte.* En esas descripciones capta la grandeza fresca del arte clásico porque su imagen ideal vivía también en él. Para él, en estas esculturas tardías la belleza parece más fácilmente accesible que en las más antiguas y más grandes, que él pudo ver también y estudiar en Roma y en Pompeya. Comprende el Apolo como una manifestación del “reino de las bellezas incorpóreas”, que se encamina hacia el espectador sin ninguna tensión de fuerzas, pues parece arrebatado a la temporalidad, y la juventud y la madurez varonil se funden en la elegante estructura. En el torso de Hércules se encarna la serenidad olímpica del héroe divinizado, como un cuerpo inmortal

que ha mantenido, sin embargo, la fuerza y la energía con las que pudo llevar a cabo sus proezas; partiendo de esta concepción nos explica el torso en todos los detalles de su musculatura. Y cada rasgo del cuerpo desnudo del Laoconte obedece al hecho de que el dolor del cuerpo y la grandeza del alma se reparten por toda la figura con igual fuerza y equilibrio; el antagonismo entre el dolor y la resistencia, entre el sufrimiento corporal y la fortaleza de ánimo nos hacen comprensibles los detalles anatómicos. Como se ve, es un método que infiere, mediante el cuidadoso estudio del cuerpo desnudo, la intención unitaria a que obedeció en el genio del artista. Así el historiador enseña a contemplar el arte. Se convierte en órgano de la comprensión de la obra de arte lo mismo que el artista es el órgano a través del cual aprendemos a ver la realidad. Herder y Schiller, los hermanos Schlegel y Goethe llevaron este método del arte plástico a obras de arte de todo género y constituye un elemento esencial de todo trabajo histórico-artístico. Semejante método de interpretación estética representa la operación fundamental en este campo.

Y a medida que Winckelman fue pasando de estas descripciones al estilo del artista y a la sucesión de las épocas de los estilos y se fue desenvolviendo su *Historia del arte,* se produjo su otra gran aportación para las ciencias del espíritu. Su idea acerca de la perfección del arte griego quebrantó el pensamiento fundamental de un progreso gradual a través de etapas regulares, hasta llegar a la "gran cultura" del siglo XVIII. Mucho antes de esta cultura se dio un fenómeno inaudito, sostenido por otras fuerzas y que no podía ser acomodado en este progreso. Con estas ideas comenzó el renacimiento alemán del helenismo, encandilado por la grandeza de la capacidad artística del pueblo griego. Fue determinado por el punto de vista estético y, a partir de él, creó poco a poco una visión de toda la conexión de la vida griega. Ya Winckelmann intentó explicar el arte griego como un producto orgánico, por las condiciones en que se desenvolvió. Así continuó el trabajo de Montesquieu. Aprendió de él la dependencia en que se encuentra toda formación histórica con respecto al clima, a la configuración del suelo, a los modos de vida de sus hombres. Como era un lector incansable, recogió de muchas partes material para la realización de esta idea fundamental. Sobre la base de estas culturas que se erguían unas junto a otras como en una perspectiva geográfica, parecía explicable que una nación hubiera producido en la religión o en el arte algo tan extraordinario que luego no se alcanzaría jamás. Fue juntando todas las causas que podían explicar la perfección del arte griego. La organización más fina de los pueblos meridionales, el carácter melódico de su lenguaje y su expresión metafórica. La belleza de los cuerpos griegos, que ennoblecieron su figura mediante los juegos, las fiesta y el culto, la libertad política, que desarrolló la grandeza de las almas y abandonó el juicio acerca de los artistas no a príncipes sensuales sino a los más entendidos del pueblo. Sobre esta base se levantó en Grecia el arte de lo bello-ideal que potencia la naturaleza al liberar su propósito de producir los cuerpos más perfectos de los obstáculos que acarrea el acaso.

La cima de la aportación de Winckelmann la representa su exposición de la sucesión

de las formas de estilo. De qué modo el estilo que se conserva en las imágenes del culto desemboca en el estilo supremo de Fidias y Policleto. Cómo su carácter agraz va acompañado de una gracia celestial que no se da de primeras sino que hay que buscarla: "demasiado sublime para que sea muy sensible". Cómo comienza con Praxiteles el bello estilo y alcanza su punto culminante con Apeles y Lisipo. "La alegría se cierne como un aire suave que apenas mueve las hojas" sobre el rostro de los dioses, y con la gracia primera y más alta se alía la gracia sensual, que desciende hasta la indigencia de los hombres. Hasta que, en el último periodo, la continuidad viva se convierte en imitación y este arte magnífco se derrumba repentinamente. La obra describe el arte plástico de los griegos como una planta que creciera bajo otra región de los cielos, donde los cuerpos se forman de otra manera y la imaginación es de otra índole: la realización única y más alta del ideal artístico. Esta concepción aparece insólita en su época, como en general toda la figura de Winckelmann.

En una gran conexión parte de él la capacidad de captar todo el mundo espiritual. Con la misma espontaneidad, que surge de la personalidad germánica, Herder captará la poesía popular y la de Shakespeare como una existencia espiritual que ni puede ser comprendida por nuestra capacidad discursiva ni sometida a reglas. Schleiermacher proseguirá en la misma línea y comprenderá la religión como una indeliberada manifestación total del ser humano que la Ilustración no puede comprender ni apreciar.

10

Durante toda la segunda mitad del siglo XVIII se produce en Gotinga un trabajo muy coherente y altamente eficaz para las ciencias históricas. Se prosigue la obra de la Ilustración inglesa y francesa en el estilo erudito, conexo y sistemático peculiar de las universidades alemanas. Desde su origen en 1734, la de Gotinga es la más moderna de las universidades alemanas. En ella se desarrollarían las ciencias seculares con libertad de los puntos de vista teológicos. El enlace con Inglaterra amplió el horizonte de la visión histórica y política. Fomentó la influencia de la ciencia inglesa. Al tronco de los primeros maestros, los Gesner, Michaelis, Mosheim, Pütter y Achenwall, se juntan poco a poco los jóvenes, Gatterer, Schlözer, Meiners, Heyne, Spittler, Heeren, Sartorius. Así, Gotinga se convierte en la sede de los estudios históricos de Alemania.

Ya Gesner buscaba el entronque de las diversas disciplinas arqueológicas para captar la conexión y la peculiaridad de la cultura antigua. Su sucesor Heyne se halla ya bajo la influencia de Winckelmann y celebra el libro del inglés Wood acerca del genio original de Homero; el autor, peregrinando por los lugares de los cantos homéricos, había acogido en sí toda la impresión de esta naturaleza y había logrado una comprensión viva de los poemas. Heyne abarcó como maestro y escritor todo el campo de los estudios clásicos y orientales, razonablemente; sobriamente, en ocasiones de modo arbitrario y volandero,

pero buscando siempre las conexiones de los pueblos y la de su cultura. Heeren estudió la acción recíproca entre los intereses comerciales y políticos y las relaciones internacionales de los pueblos antiguos sobre la base de las condiciones geográficas. Y montada sobre un amplio conocimiento filológico, las noticias de los viajeros y la geografía, surge la obra de Michaelis, que hace época, acerca del derecho mosaico. Partiendo de las ideas de Montesquieu penetra por primera vez en la trama y peculiaridad de esta cultura y en su condicionamiento por la naturaleza del suelo. Un gran problema de la Sagrada Escritura entra en la libre luz de la historia. Toda la Alemania estudiosa veía cómo en Gotinga se abría a la ciencia seria la conexión del mundo antiguo gracias a una colaboración rara de los sabios.

Los numerosos manuales alemanes acerca de la historia universal que procedían de la segunda mitad del siglo XVII y de la primera del XVIII, no respondían, por su carácter superficial, prosaico, sin gusto y sin crítica, a las necesidades de una época que vivía ya con las ideas de la unidad y el progreso del género humano. Fracasaron los numerosos empeños para traducir, reelaborar o imitar una obra de conjunto recientemente aparecida en inglés, pues no se pasó de obtener una serie de historias particulares de valor desigual. Esta dirección histórico-universal recibe en Gotinga su fundamento sólido gracias al trabajo erudito y al pensamiento sistemático. Gatterer aplicó la geografía física en el sentido de Montesquieu, para fundamentar la historia. La estadística fue convertida en ciencia por Achenwall y Schlözer, y se puso también al servicio de la historia. Schlözer definió la estadística como la historia en reposo y la historia como la estadística puesta en movimiento. Cooperaron en este sentido las aportaciones que, bajo el influjo de Buffon, hicieron Blumenbach, Camper, Forster y el mismo Kant, en lo que se refiere a la gran conexión que nos lleva desde la historia de la tierra a la explicación de la configuración de su suelo, de ella a la distribución de plantas y animales y luego de las razas humanas. Se promovió una discusión extraordinariamente viva en torno a estas cuestiones. Sobre estas bases Gatterer y Schlözer expusieron en sus lecciones y escritos la historia universal. Fueron publicando numerosos compendios en forma siempre nueva. Llenaron al mundo culto alemán con las ideas directrices del siglo acerca de la historia universal. Y Schlözer pasó, finalmente, de la historia universal a la ciencia de la política, que se convirtió en el centro de su interés, como ha ocurrido luego con los autores de historia alemana en el siglo XIX.

Schlözer era la mente histórica más importante de este círculo de Gotinga. Carácter de una pieza, esquinado, orgulloso y dominante, adentrándose cada vez más en la vida política, en la lucha varonil por las ideas de la Ilustración, contra el arbitrio principesco, el dominio de las clases y la clerecía, contra la tontería y la mentira en todas sus formas. Un impulso desatado por conocer países y pueblos, de preferencia los más lejanos y legendarios, le llevó por el ancho mundo. Su meta era el Oriente, pero no vio más que Suecia y Rusia, y con treinta y cuatro años encuentra sosiego en el reposo de una universidad alemana. Juntó aquí sin cesar todo el material histórico y estadístico que iba

arramplando de sus lecturas o que le llegaba de su correspondencia "con los descontentos de todo el mundo". Sus intereses y estudios abarcan todos los pueblos y épocas, y así se convirtió, por sí mismo, en historiador universal. Las lecciones sobre historia universal constituían el centro de su actividad magisterial, hasta que cedió los trastos a Spittler y luego a Heeren. Fruto de esa actividad fueron sus obras sobre historia universal. Su finalidad consiste en demostrar el "enlace universal de todos los pueblos y épocas". Esta conexión puede ser señalada también allí donde no ha sido observada por el historiador de paso ligero. Y cuando las fuentes nos dejan en la estacada, es menester mostrarla mediante la analogía. Abarca toda la cultura. "El investigador de la historia universal solía buscar los enlaces entre los pueblos en los caminos reales por los que marchan los ejércitos y los conquistadores al son de las trompetas; ahora lo busca por los atajos por donde discurren sin ser notados los comerciantes, los apóstoles y los viajeros." "Los inventores constituyen los objetos preferidos de la historia universal; los reyes, si no son inventores, los utiliza como hitos cronológicos." Pretende abarcar en la conexión de la Historia universal no sólo la revoluciones del género humano sino también los terremotos y hasta las migraciones de plantas y animales. Y en todo este desarrollo de la cultura humana ve en lo esencial una línea que asciende hasta la altura en que ahora se halla.

Pero Schlözer se aparta de la concepción de la historia universal que tienen Voltaire y sus sucesores no sólo por el carácter fundamental de su investigación sino también por la energía que el punto de vista político reviste en su pensamiento. Todo lo que para los franceses aparece como la aportación suprema de la cultura, la literatura, el arte, el gusto y las buenas costumbres, se coloca para Schlözer muy detrás de los grandes factores reales representados por el comercio, la industria y la ciencia, que se convierte en técnica, y sobre todo, por el poder político. Este hombre, amante de los hechos, que casi sintió como una injuria que Juan Müller alabara su estilo, no aprecia más que lo que puede contar y medir. Había conocido Rusia y el gobierno de Catalina II. Parece como si en esta tierra, donde todas las dimensiones adquieren proporciones enormes, se hubiera fundido su metro histórico. Más que cualquier historiador de la época, se halla imbuido de la importancia de los grandes Estados de la historia moderna, con su constitución monárquica, su administración centralista, su cuidado general por el bienestar, la seguridad y la libertad, y su grandiosa actividad en favor de la cultura. Con este patrón decide en primer lugar acerca del progreso general y del valor de los diversos pueblos y épocas. ¡Cómo se le encoge la gran aportación de los griegos y cómo rechaza todo el entusiasmo por la virtud "republicana" de este pueblo que acababa de ensalzar Winckelman! "Eran una gentuza estos griegos, con excepción de unos pocos, como en nuestros días los estamentos suecos". Su dispersión en numerosas comunidades independientes y las constituciones oleocráticas de estas repúblicas las hacían incapaces de realizar durante un tiempo largo el trabajo planeado de los grandes Estados. "Entre los inmortales atenienses las cosas pasaron casi siempre entre vendavales, robos y asesinatos." Y la articulación de la historia se la condicionan las grandes revoluciones

políticas y económicas en la vida de los pueblos, que sabe buscar y analizar con olfato histórico. A pesar de tanto trabajo a fondo y de tanta agudeza, ni en Gotinga ni en ninguna otra parte de Alemania surgió una obra de historiografía política que, como las creaciones de Voltaire y Montesquieu, Hume, Robertson y Gibbon, desembocara en la literatura nacional. La estrechez de la vida alemana comprimía demasiado a los espíritus. Faltaban el basamento vivo de un Estado nacional poderoso, el adiestramiento práctico en los grandes negocios políticos, la conexión personal con los príncipes y gentes de gobierno. Qué distancia entre Voltaire, que trataba con los reyes como con sus iguales, y Gatterer, el sabio tranquilo, modesto, que vivía únicamente entregado a su ciencia y a sus estudiantes. O entre la actividad política de un Hume, durante un tiempo encargado de negocios en París y como secretario de Estado del Ministerio del Exterior colocado en el centro de la política del imperio inglés, y un Schlözer que, como publicista, condenaba los pecados de los tiranos alemanes de miniatura, o un Spittler, que se desenvolvía entre las miserias del Ministerio de Estado del ducado de Württemberg. Por eso la significación de estos historiadores de Gotinga se limita al lugar que ocupan en la vida científica. Han abierto mediante sus manuales y más todavía mediante sus lecciones nuevos puntos de vista y métodos fecundos. Por su escuela pasó la siguiente generación de historiadores. Y de una manera visible vemos su influencia en un Juan Müller y en un Federico Cristóbal Schlosser, que escucharon las lecciones de Schlözer.

También en Gotinga llevaron a cabo Mosheim y Spittler la secularización de la historia eclesiástica; fuera de esta universidad Planck y Schröckh escribieron en el mismo sentido. La historiografía eclesiástica cayó bajo la férula de la misma conexión pragmática que dominaba en el resto de la historia. Hasta ahora había servido a las necesidades polémicas de las confesiones. Había investigado todos los fenómenos eclesiásticos según su concordancia o contradicción con el dogma de la actualidad. Y también el mismo Arnold había fundado el derecho de los herejes por su concordancia con la fe de las viejas comunidades cristianas. La Ilustración del siglo XVIII realizó la transformación de los ásperos principios de la ortodoxia en conceptos más humanos. Así logró una relación más libre con todas las épocas anteriores de la religiosidad. Al aplicar al pasado sus conceptos intelectuales sobre moral y religión se mostró especialmente incapaz en este campo de estimar justamente las manifestaciones más altas. Spittler, el más dotado sin duda entre todos estos historiadores, ha desarrollado también de modo decisivo esta concepción. Considera todo el desarrollo del cristianismo por su relación con la ilustración religiosa. Pretende mostrar su progreso constante y llega a la conclusión esperanzada —son los días de las primeras leyes josefinas contra la Iglesia—, de que se acabaron para siempre los tiempos del oscurantismo. En este desarrollo todo se le convierte en plan, intención y cálculo de personas singulares. Jesús ha edificado la Iglesia con arreglo a plan. Sus relaciones con los discípulos vienen a ser poco más o menos las del profesor de la cátedra de Gotinga con sus estudiantes. Se comprende que Spittler pasara a la historia política.

La historiografía pragmática del siglo XVIII muestra con especial claridad sus limitaciones en esta materia. Volvamos a recordar la esencia de su método. Se caracteriza por buscar el conocimiento causal, por reconocer a los individuos como las únicas causas verdaderas, es decir, empíricamente demostrables y por considerarlos, no desde el punto de vista de las fuerzas que actúan en ellos inconscientemente, sino desde el punto de vista de la intención, del plan, en una palabra, de una actividad razonable que se funda de preferencia en el interés propio. Por eso le caracteriza la ausencia de cualquier concepto referente al enlace interno de las personas en la sociedad, que se da con su existencia individual, y del pueblo del Estado como una magnitud histórica original. A esto se enlaza otro rasgo fundamental de esta historiografía pragmática. Se orienta hacia la utilidad y la busca al instruir al lector acerca de los motivos de las personas, de los partidos, de las escuelas religiosas y de las masas que se hallan bajo su influencia. No sólo pretende "instruir al lector sino también enseñarle" al mostrarle cómo el espíritu humano ha salido adelante a través de los empeños más fuertes y de las complicaciones más increíbles. Pretende hacer comprensible el presente. Spittler define la historia como la ciencia que se ocupa del nacimiento del presente.

Este método de ver a los hombres en la historia surge cuando el siglo XVIII planta al hombre, tal como lo ha formado la sociedad de ese siglo, en norma de la existencia humana. Por lo general se considera a Bolingbroke como el fundador de esta historiografía. Este político sin conciencia, este hombre pequeño que oscilaba entre la ambición y los desengaños de la política cortesana y la rebuscada actitud del retiro filosófico de los negocios, tan desconocedor de la historia que podía parangonar a Guicciardini con Tucídides, tan superficial que descuidaba el estudio de los orígenes históricos y de la antigüedad, que no sentía ninguna admiración por Herodoto, este deleitante que nada dice en sus obras de verdadero que no haya sido dicho antes, cuyos conocimientos no le capacitan para ningún trabajo histórico, sólido, modesto, de carácter subalterno y no digamos para proclamarse en juez de la historia, con todo tuvo el mérito de manejar verdades que habían sido encontradas por serios pensadores como Polibio, Maquiavelo, Guicciardini y Hobbes y de declarar osadamente lo que la gente de mundo y los políticos de su época sentían con respecto a la historia. La primera obra que desarrolló la historiografía pragmática de una manera fundamental sobre un material de categoría fue *Reflexiones acerca de las causas de la grandeza y decadencia de los romanos* de Montesquieu (1734). El gran tema de Polibio y Maquiavelo recibe una nueva luz merced a la aplicación metódica de conceptos psicológicos a la captación de un todo político y a la forma como funciona. "Como los hombres han tenido en todas las épocas las mismas pasiones resulta que las ocasiones de los grandes cambios son diferentes pero las causas siempre las mismas." Parte de los romanos que hicieron las guerras durante la monarquía. De una gran solidez religiosa, fieles a sus juramentos, el reparto del botín después de la guerra victoriosa los incita al más extremado valor; se figura a esta población encerrada en sus muros, alerta siempre para la guerra, peleando de continuo

con otras estirpes y buscando siempre su provecho; pondera los efectos psicológicos de una situación semejante, los hábitos que así surgen, en una palabra, el estado de ánimo que figura entre los viejos escritores como la causa principal del triunfo, la virtud varonil de los romanos, tratando de explicarla por las condiciones en que vivían. También las causas que deciden en las luchas entre Roma y Cartago son preferentemente fuerzas psicológicas determinadas por las condiciones de vida de ambos Estados. Y también la decadencia de la libertad romana se deriva del abandono de las fuerzas morales orientadas al mantenimiento del todo y necesarias para sostener su constitución, pues esas fuerzas se hallan sometidas a las condiciones diferentes que trajo consigo la expansión del imperio.

Y al elevarse la historiografía pragmática al punto de vista histórico-universal del siglo XVIII, se convierte ella misma en una potencia histórica de la mayor importancia, pues es la que transforma la conciencia de la solidaridad y el progreso de nuestra especie y de la cultura como meta suya en una fuerza que actúa por doquier y que penetra en todo el mundo culto: lo que ella recibió del sentimiento vital nuevo de los hombres lo devuelve con creces y corrobora a la época con la plenitud de la realidad histórica. Se hace popular para producir este efecto. Se convierte en obra de arte por lo mismo que está inspirada por la fuerza interior de una nueva concepción de la vida.

Del trabajo mismo de la historiografía resultarán puntos de vista que van a limitar las ideas fundamentales de la Ilustración. Se hubo de preguntar por la fuerza total que presta a un Estado su poder y mantiene las constituciones. Desde un principio encontramos en el espíritu alemán un modo de contemplar la historia que condujo a las mentes alemanas más destacadas en el campo histórico más allá de los límites inherentes a la comprensión del mundo histórico por la Ilustración. Möser y Winckelmann se encuentran aislados en medio de la época de la Ilustración, con su pensamiento histórico original, iniciadores de algo nuevo. En Herder se consuma la crisis. Su fundamento científico reside en el conocimiento de la evolución del universo físico, de la formación de la tierra, de la influencia de las condiciones geográficas sobre la vida de las naciones; es en esto un hijo del siglo XVIII y un discípulo de Buffon y Kant. Pero su concepción acerca del valor propio de cada etapa histórica y de cada forma de existencia en cualquier rincón de la tierra, acerca de la realización de la dicha y de la perfección en las condiciones más diferentes, acerca de las fuerzas formadoras de la naturaleza humana, de carácter no deliberado, le levanta por encima de los límites de este siglo XVIII. Con él comienza el movimiento que, en forma unitaria y conexa, progresa incesantemente a través del romanticismo, llega hasta Humboldt, Niebuhr, Schleiermacher y Hegel y desemboca en el siglo XIX.

LA CONCIENCIA HISTÓRICA Y EL SIGLO XIX

SEGÚN LA LEY de continuidad, lo que el espíritu humano capta en una generalización filosófica última que constituye la expresión de una determinada etapa cultural suele conservarse. Las últimas generalizaciones a que llegó el siglo XVIII fueron: la unidad de la razón humana en la cooperación de las ciencias; el carácter de validez universal y, fundándose en esto, el progreso común del espíritu humano hacia el dominio de la naturaleza y de la sociedad.

Pero la racionalización del universo significa, al mismo tiempo, un empobrecimiento del espíritu humano. El individuo, en su totalidad viva, es algo más que lo que llega a conciencia metódica en estos modos abstractos de proceder. Ya vimos que las grandes visiones del mundo de los siglos XVII y XVIII representan la expresión de grandes personalidades. El grado en que fueron acomodándose dentro de las tres grandes formas de concepción del mundo y de ideales de la vida se hallaba condicionado por esa legalidad según la cual, en continuidad firme y por medio de una especie de selección entre las posibilidades de la concepción del mundo, se fueron convirtiendo aquéllas en las formas típicas de expresión de la naturaleza humana en su pluralidad de aspectos. Pero los métodos con los cuales cobraron expresión esta vez fueron los de la abstracción conceptual y el supuesto de la racionalidad del universo. La misma captación del valor y de la teleología inmanente en la singularidad de lo real fue sometida por Leibniz a la fórmula del principio de razón suficiente.

Cierto que en los siglos XVII y XVIII escépticos y místicos se habían rebelado, antes de la aparición de Rousseau, contra estos supuestos y estos métodos. Especialmente la actitud escéptica constituye el trasfondo constante de los siglos XVII y XVIII, con Motaigne, Charron, Sánchez, Pascal, Pierre Bayle. Y la mística encontró con Pascal, y precisamente en el cartesianismo, el apoyo para la fundamentación más aguda que jamás conoció. Finalmente, en la capa última de la cultura el pensamiento teológico se había ido fundando de preferencia en la interioridad de la propia experiencia religiosa. En 1675 aparecieron los *pia desideria* de Stener. Comienza el retorno de la dogmática objetiva a la autoexperiencia religiosa. Termina la época de su fundación racional, pues era imposible competir con el sistema filosófico de la racionalidad. Pero todos estos movimientos no fueron capaces de contener la marcha del sistema racional, condicionada por la cultura. A comienzos del siglo XVIII alcanza con la *Teodicea* de Leibniz y los *Principios* de Newton su nivel científico más alto, con Voltaire, Wolff, Mendelssohn y Lessing su expresión científica más elevada y constituye el alma del gobierno de Federico el Grande. Los límites de toda gran generalización filosófica se hacen valer primeramente en una decadencia interna. Los espíritus se encogen, se empobrecen, pierden la seguridad

en el principio que los inspira; o, como lo han recibido en legado, su poder se embota en el seno de la tradición.

Esto se puso de manifiesto con la mayor claridad en la escuela escocesa. El positivismo francés desembocó en un materialismo gris y prosaico. La Ilustración alemana se hizo vulgar con Nicolai, Biester y consortes. El principio de la racionalidad había agotado su fuerza.

El movimiento que se inicia con Rousseau y encuentra su término en el romanticismo alberga una conexión interna de nuevas ideas. El racionalismo había negado el pasado, había acallado las épocas de la fantasía, del sentimiento y de la subjetividad informe como etapas ínfimas del desarrollo humano. Vino Rousseau y negó también esta última época de la cultura humana, por lo tanto, la cultura en general. No buscaba hacia atrás las fuentes más vivas de la dicha humana. El espíritu de este hombre poderoso se halla dirigido hacia el porvenir. En un medio en que se extienden el despotismo, la regulación cortesana de la vida, las abstracciones del conocimiento matemático de la naturaleza, la desolación y el empobrecimiento, busca un nuevo comienzo: se halla para él en la totalidad viva de la naturaleza humana, en su derecho a desarrollarse, a configurar la imagen del mundo y el ideal de la vida desde sus profundidades. Una actitud semejante de la conciencia tenía que desembocar en pasión vacía o actuar destructoramente en la negación práctica de la sociedad si no acogía el contenido de las manifestaciones históricas del hombre entero. El hombre de Rousseau tenía que volver a reconocerse en los grandes poetas y pensadores que habían creado partiendo de la plenitud de la persona; tenía que buscar un ideal más concreto y positivo en la vida nacional, en la cual habían latido fuerzas libres, creadoras. Si la naturaleza humana quiere poseerse a sí misma en su realidad y poder, en la plenitud de posibilidades vivas de la existencia humana, sólo podrá hacerlo dentro de la conciencia histórica, tendrá que cobrar conciencia, de una manera comprensiva, de las manifestaciones máximas de sí misma y sacar de aquí los ideales concretos de un porvenir más bello y más libre. La totalidad de la naturaleza humana sólo se halla en la historia; el individuo cobra conciencia de ella y se regocija cuando conjura en sí los espíritus del pasado. Por tal razón ni Herder, ni Schiller ni Goethe podían permanecer en el *Werther* ni en los *Bandidos.* Tenían que avanzar al ideal concreto. Lo captan primero en los griegos, los románticos retornan a la espontánea vivacidad del espíritu germánico y el Oriente vuelve a cobrar vida.

Sin embargo, parece que esta capacidad de reavivar el pasado tiene como consecuencia una impotencia del espíritu humano para conformar el futuro con una firme voluntad propia. Los románticos se entregan sin resistencia al pasado con toda su persona y parece desvanecerse la gran conquista del siglo XVIII. Todo lo histórico es relativo; si lo juntamos en la conciencia, parece que irradia de ello una fuerza secreta de disolución, de escepticismo, de impotente subjetividad.

Así surge el problema que plantea esta época. Es menester establecer una conexión, más honda, de las relatividades con la validez universal. La comprensión simpática de

todo el pasado se tiene que convertir en una fuerza para configurar el futuro. El espíritu humano tiene que coordinar la potenciación de sí mismo, lograda por la conciencia histórica verdadera, con las conquistas de los siglos XVII y XVIII. Los exploradores de esta vereda fueron Hegel, Schleiermacher, Carlyle y Niebuhr.

Pero era menester que se desarrollara la conciencia de la relatividad de toda realidad histórica hasta sus últimas consecuencias. El estudio de todos los Estados del hombre sobre la tierra, el contacto de todas las naciones, religiones y concepciones tenía que aumentar el caos de los hechos históricos relativos. Sólo cuando acogemos en nosotros todas las formas de vida del hombre, desde los pueblos primitivos hasta el presente, es posible resolver el problema de encontrar en lo relativo la validez universal, en el pasado un futuro firme, de enlazar la potenciación del sujeto por la conciencia histórica, el reconocimiento de lo real como pauta de nuestro progreso en el futuro, con metas claras para el porvenir; en la conciencia histórica misma deben contenerse las reglas y las fuerzas para, con sobrada libertad frente al pasado, entregarnos a una meta unitaria de la cultura humana. La conexión del género humano en un pensamiento de validez universal y las metas claras fundadas sobre éste, la comunidad de las tareas, el patrón sano para lo alcanzable, el ideal, ahondado, de la vida: todo esto recibe en la conciencia histórica un fundamento que ya no es abstracto, meramente conceptual y que, por lo tanto, tampoco se difumina en una idealidad ilimitada. Con esto se determina la generalización que ha de llevar a cabo actualmente la filosofía; alcanzar una etapa más alta que las conocidas hasta el presente había de ser la expresión de las ansias de toda nuestra cultura.

APÉNDICE

EL DESARROLLO HISTÓRICO[*]

NO DEBEMOS PASAR por alto los ensayos que pretenden conocer mediante una sucesión de conceptos las etapas comunes al desarrollo de las naciones. A partir de Hegel, los ensayos más destacados de este tipo encuentran como ley del desarrollo la marcha desde la vinculación a la libre determinación. Sin duda alguna, la vinculación interna del individuo representa el estado ínfimo de la diferenciación individual, y constituye un hecho que se puede señalar de modo patente en las etapas más viejas de la vida histórica accesibles a nosotros. También en este caso la situación de los germanos en la época de Tácito se ofrece como un ejemplo destacado. En esa época no actuó todavía sobre la sociedad germánica la influencia de los romanos, su conformación individualista de la vida, la disolución del ideal nacional y de las costumbres y el gobierno racional de la existencia individual. Ninguna reflexión sobre la vida y sus fines conducía al individuo por encima de lo regulado por los hábitos, las costumbres y el espíritu común. El individuo se sumía en la comunidad popular. El poder y la dicha de ésta eran también los suyos, pues era un miembro efectivo, reconocido en su valor, de aquélla. Sus costumbres, sus ideas sobre la vida y sus ideales determinaban la complexión psíquica de cada individuo. Por eso las comunidades populares se hallan animadas por una voluntad común, la encuentran y realizan en las asambleas regidas por un orden sencillo determinado por el derecho consuetudinario. Podrían ser comparadas a organismos poderosos que actuaban en virtud de una voluntad oscura pero unitaria. Al encontrar que esta situación es común a las etapas más antiguas que nos son accesibles contamos con un punto de partida seguro. Arrancando de él determina Hegel la marcha de la historia universal como un desarrollo hacia la libertad. Implica esto la independización gradual y la formación individual de la persona, su determinación por la razón, en la que se verifica la libertad interna, la realización de la libertad en la forma política de la sociedad. Pero es claro que esta determinación de la marcha de la historia se halla condicionada por un supuesto acerca del valor supremo que ésta sería capaz de realizar. No son el presente y su situación los que marcan los límites de nuestra captación histórica; pues ese presente está henchido de afanes y de acciones que trascienden hondamente al futuro. En esta zona fronteriza de nuestro saber histórico, en la que vemos actuar sobre el futuro grandes tendencias, nacen las concepciones que, valiéndose de ideas acerca de los valores cuya realización sería propósito de la historia, trazan una línea que, desde el pasado, marcha por siempre hacia el futuro.

¿Pero no existen acaso desarrollos universales que atraviesan toda la historia y que, con indepedencia del progreso hacia la libre subjetividad, pudieran pretender una significación propia?

A través de toda la historia tenemos el progreso de las ciencias. Es un progreso constante, no interrumpido, incontenible; porque se debe al hecho de que los conceptos son transmisibles, sin residuo alguno, de persona a persona y de época a época. En todo el campo de la comprensión de las manifestaciones de vida sólo aquí encontramos una transmisibilidad semejante. Nos hallamos, pues, ante una regularidad universal en la marcha de los cambios dentro de la humanidad. Y cobra en el nexo significativo de los cambios un lugar destacado porque, según otra relación legal señalada por primera vez por Bacon, el conocimiento de la conexión causal según leyes nos permite prever el futuro y lograr los efectos queridos utilizando la legalidad de las conexiones causales.

De esto depende también un segundo "momento" de cambios que progresan regularmente. El hombre se halla vinculado a su suelo, se encuentra sometido a las condiciones del movimiento natural en el espacio, de la comunicación de persona a persona, de la caducidad de los acontecimientos en el tiempo. Pero tiene lugar un proceso general que atraviesa toda la historia en virtud del cual estas limitaciones son superadas poco a poco gracias a los progresos de la ciencia y de este modo se establece una conexión internacional universal. También tiene lugar otro desarrollo sobre la base de una regularidad que rige en los dominios del comprender. La objetivación del espíritu en manifestaciones de vida va creciendo sin cesar en el curso del tiempo. Esto implica la acumulación del material para la comprensión histórica. Se pueden conocer conexiones cada vez más amplias. Tenemos, pues, un progreso en el conocimiento histórico dentro de una línea determinada, cualesquiera que sean las oscilaciones que experimente la energía y la dirección del comprender.

Quisiera todavía destacar otro "momento" entre muchos. A la par que va aumentando en el curso de la historia la libertad de la subjetividad y su conformación individual, crece también la hondura en la fundación del saber, tal como la lleva a cabo la filosofía, y con esto aumenta de continuo la seguridad con la cual se orienta el hombre en filosófica autognosis. Ese rasgo del hombre por cuya virtud, rodeado de puras inseguridades, trata de lograr firmeza en sí mismo, se va logrando cada vez a pesar de la libertad creciente del sujeto. En medio del cambio de las estaciones y de los avatares del tiempo buscamos paredes sólidas que nos protejan aunque nos limiten. Y el fundamento creciente que la filosofía va proporcionando a la autognosis responde a una tendencia irrefrenable, radicada en nuestro propio ser, del género humano.

[*] Se trata de un fragmento destinado a ser intercalado en la *Estructuración del mundo histórico* pero que fue relegado. Nosotros lo recogemos porque precisa bastante lo que Dilthey pensaba acerca del escabroso tema del progreso, sobre todo si lo sumamos a lo que se dice al final del *Plan de continuación,* 313-318. [T.]

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Nos ha servido de base para este volumen, *El mundo histórico,* el vol. VII de los *Gesammelte Schriften* de Dilthey, editado por Groethuysen y publicado en 1927 con el título *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.* El volumen preparado por Groethuysen comprende tres partes: *1)* estudios para fundamentar las ciencias del espíritu; *2)* la estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu; *3)* plan de continuación de la estructuración. El volumen, de 380 páginas, lleva, además, una serie de apéndices —páginas 297-347— y unas minuciosas anotaciones —páginas 348-380— que se hacen necesarias por la complicación del material impreso y manuscrito.

Lo que nosotros hemos podido aprovechar del volumen lo hemos recogido en las dos primeras partes. Las otras dos proceden de otros volúmenes. 1) *Fundación de las ciencias del espíritu.* Coincide con la primera de Groethuysen con la única diferencia de que hemos separado de ella el ensayo *Demarcación de las ciencias del espíritu* para pasarlo a la segunda, donde vuelve a tratarse el mismo tema, y hemos introducido un ensayo acerca de la *teoría del saber* que estaba en el apéndice. 2) *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu.* Juntamos con este título las partes 2 y 3 del Groethuysen. 3) *Hermenéutica*. Procede de *Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens* (vol. V de los *G. S.,* 1923). 4) *Historiografía.* Procede de *Studien zur Geschichte des Deutschen Geistes* (vol. III de los *G. S.,* año 1923) el ensayo *El mundo histórico y el siglo XVIII;* el fragmento *La conciencia histórica y el siglo XIX* procede de la *Weltatuchauungslehre* (vol. VIII de los *G. S.,* año 1931).

Las dos primerás partes abarcan estudios que van de 1905 a 1910; los estudios de hermenéutica son de 1900; "el mundo histórico y el siglo XVIII" es de 1901 y "la conciencia histórica y el siglo XIX" de 1900.

Razones para nuestra disposición. —El libro preparado por Groethuysen es de los más enrevesados, como lo indica el aparato de notas. Nosotros hemos pretendido ofrecer un panorama lo más claro posible del tema capital que, como indicamos en el prólogo, representa —si se tienen en cuenta además *El origen de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior* y las *Ideas para una psicología descriptiva y analítica,* que pensamos publicar enseguida dentro de un volumen titulado *Psicología*—, la parte sistemática de la *Introducción a las ciencias del espíritu.*

Dilthey quiso completar el primer volumen de la *Introducción* en 1895-1896. Poseemos un proyecto para esta continuación que es de los años 1890-1895. Indicaciones importantes en este proyecto: se recordará que la parte histórica de la *Introducción* publicada por nosotros, que abarca el esplendor y ocaso de la metafísica, termina con una recapitulación y enfoque sistemático que prepara la parte que le va a seguir a la histórica hasta sus días. Así, también, esta parte histórica tendría un último capitúlo con el título: "La filosofía de la realidad y la vida". La parte sistemática que le iba a seguir empezaría con una sección introductoria con el título *La vida (Psicología descriptiva y comparada),* y su cuerpo principal lo compondría un estudio sobre el *origen de nuestra creencia en la realidad* y otro sobre la *percepción interior* y la *realidad del tiempo.* (Ver la introducción de Misch al vol. I.) No pudo llevar a cabo la tarea y otro intento posterior, 1907, fracasó también.

La *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu,* que representa el trabajo central en el volumen que publicamos, es de 1910. Si tenemos además en cuenta el *plan de continuación,* veremos que nos encontramos ante la redacción última que la parte sistemática de la *Introducción* ha recibido de sus manos. Así, hemos titulado el libro *El mundo histórico,* dando a señalar con él el propósito capital de fundamentar y estructurar este mundo histórico, lo que representa el aspecto positivo —sistemático— de su crítica de la razón histórica. Empieza el libro con unos *ensayos de fundación* que no hacen sino prolongar los de psicología para establecer una *teoría del saber* fundada sobre el análisis de su vivencia. En la segunda parte se aborda sobre esta base la *estructuración del mundo histórico.* El primer ensayo sobre la *demarcación de las ciencias del espíritu* (que es una tercera versión, en esta época, del tema) ofrece, como dice Groethuysen, el interés especial de que pasa inmediatamente del problema de la demarcación al análisis de la vivencia y, en este sentido, es como la célula germinal del trabajo que le sigue, donde entre esos dos puntos se intercalan otros estudios extensos. Hemos prescindido de las otras dos versiones que Groethuysen intercala en los apéndices para evitar repeticiones, ya que las razones que tiene éste —que uno de ellos representaría la transición entre el punto de vista psicológico y el hermenéutico— no las aceptamos, como explicamos en el prólogo. Del resto del apéndice —menos el trozo

Desarrollo histórico— hemos prescindido también para evitar repeticiones innecesarias.

El *plan de continuación* ofrece un aspecto fragmentario, de boceto, y significaría, seguramente, que al continuar Dilthey con su *Estructuración del mundo histórico* pensaba también en una nueva reelaboración de este trabajo publicado en 1910 para establecer una unidad mayor con la continuación.

Las dos partes que hemos añadido: *Hermenéutica* e *Historiografía,* se hallan justificadas por el hecho de que en la segunda parte del libro se habla de estos temas que quedan, por tanto, incluidos con su unidad. Son tan importantes, en efecto, dentro del mundo histórico, el método hermenéutico y el desarrollo de la conciencia histórica, que su tratamiento extensivo y preciso será agradecido por el lector.

Así tenemos *El mundo histórico* con una parte psicológica-gnoseológica; otra que comprende los problemas *lógico, gnoseológico y metodológico* que implica la estructuración del mundo histórico; y dos partes finales donde se trata en especial de la hermenéutica y del desarrollo de la conciencia histórica hasta los días de Dilthey.

El lector se dará cuenta de las dificultades que la mera presentación tipográfica del libro ofrecía. Se han resuelto en la forma más airosa posible, aligerando el texto alemán que se presentaba demasiado embutido. Tiene que agradecérselo a mis amigos José C. Vázquez, que ha llevado sobre sí el cuidado de la impresión, y Julián Calvo y Francisco Giner de los Ríos, que prepararon el manuscrito y ordenaron la distribución de títulos y subtítulos en forma cristiana y viable. Por último, me interesa salvar una errata: en la p. 145, línea 15, dice "especial" y debe decir "espacial". Por ahí se ha escapado también, en una nota, un "astro" que será conveniente eclipsar con un poco de "arte". En el prólogo, p. XIV, línea 20, léase "realidad dada al".

E. I.

ÍNDICE DE NOMBRES

Abbt, 386.
Achenwall, 399.
Addison, 364.
Agustín, 221, 328, 351, 352, 376.
Alberto, 352.
Alejandro Magno, 347, 376.
d'Alembert, 110, 373, 375.
Ana, reina, 363.
Antoninos, 367.
Apeles, 398.
Arminio, 195.
Aristarco, 326.
Aristóteles, 120, 126, 168, 304, 326, 347, 349, 369, 384.
Arnold, 115, 355, 403.
Augusto, 351, 376.
Avenarius, 114.

Bacon, 110, 299, 414.
Bach, 208, 209, 249.
Baluze, 357.
Baronio, 356.
Basnage, 355.
Baumgarten, 330.
Baur, Christian, 117, 168, 330.
Bayle, 355, 407.
Beethoven, 58.
Belarmino, 329.
Berkeley, 110.
Biester, 408.
Bismarck, 159, 165, 166, 316, 389.
Blumenbach, 400.
Boccaccio, 333.
Böckh, 116, 117, 136, 242, 333, 338.
Bodino, 369, 370.
Böhmer, 115, 206, 207, 209.
Bopp, 114, 120.
Bolingbroke, 404.
Bolland, 357.
Bossuet, 300, 368.
Brentano, 262.
Buffon, 397, 400, 406.
Bünau, conde, 395.
Burckhardt, Jacobo, 161, 276, 379.
Burke, 382.

Calvino, 292, 329, 359.
Camper, 400.
Carlo Magno, 368.
Carlos V, 383.

Carlyle, 123, 125, 132, 159, 275, 389, 409.
Carmer, 174.
Caylus, 376.
Cervantes, 207.
César, 194, 376.
Charron, 407.
Châtelet, marquesa de, 368.
Cicerón, 348, 350, 369.
Cipriano, 352.
Clemente, 327, 352.
Clericus, 328.
Coligny, 353.
Comte, 112, 133, 138, 196, 373, 374.
Condorcet, 373.
Conring, 356.
Crotes de Mallos, 326.
Cuvier, 149.

Daniel, 352.
Dante, 298, 308.
Dávila, 357.
Decio, 367.
Descartes, 110, 299, 303, 375.
Dicearco, 346.
Diderot, 312, 364.
Dilthey, 32, 62, 72, 157, 340-341.
Diodoro, 328.
Dissen, 333.
Droysen, 133, 135, 359.
Ducange, 357.
Duchesne, 357.
Durero, 240.

Eichhorn, 114.
Emilio Paulo, 348.
Enrique IV, 358.
Ernesti, 330, 334.
Escipiones, 348, 350, 351.
Estuardo, los, 382.
Eusebio, 167.

Federico el Grande, 203, 312, 345, 355, 358, 359, 360, 365, 366, 371, 376, 380, 385, 408.
Federico Guillermo, 358.
Ferguson, Adam, 367.
Fidias, 398.
Fichte, 104, 116, 122, 125, 129, 130, 131, 132, 137, 182, 259.
Filón, 327.
Flacius, 328, 329, 330, 355.
Filipo III de Macedonia, 349.
Forster, 400.
Freidank, 203.
Freisinga, Otón de, 298.

Galileo, 110.

Gatterer, 399, 400, 402.
Gervinus, 133, 135.
Gesner, 399.
Gibbon, 115, 116, 365, 367, 379, 382, 383, 384, 394, 402.
Goethe, 23, 30, 122, 123, 222, 223, 274, 322, 333, 364, 377, 386, 395, 397, 409.
Gorgias, 339.
Grimm, Jacobo, 114, 117, 118, 120.
Grimm, hermanos, 276.
Grocio, 358, 369.
Groethuysen, 91.
Guicciardini, 167, 168, 188, 299, 334, 335, 351, 404.
Guillermo de Orange, 353, 360, 363, 367, 382.

Händel, 209, 245, 248.
Haydn, 58.
Heeren, 399, 401.
Hegel, 59, 104, 106, 114, 119, 121, 123, 124, 127, 128, 130, 131, 133, 136, 137, 167, 168, 172, 173, 174, 175, 176, 181, 182, 196, 221, 275, 278, 283, 296, 297, 306, 307, 314, 316, 333, 406, 409, 413.
Heindorf, 331.
Herbart, 307, 312.
Herder, 115, 116, 121, 124, 128, 188, 372, 373, 386, 397, 399, 405.
Herodoto, 123, 187, 346, 350, 404.
Herzberg, 174, 371, 381.
Hesíodo, 326.
Heyne, 331, 399.
Hiparco, 326.
Hobbes, 112, 227, 300, 375, 404.
Hölderlin, 134.
Homero, 167, 325, 326, 350, 377, 396, 399.
Hooft, 358.
Horacio, 342.
Home, Henry, 367.
Humboldt, 114, 116, 117, 129, 128, 133, 134, 135, 136, 333, 406.
Hume, 110, 115, 116, 345, 366, 377, 382, 383, 394, 402.
Husserl, 17, 45, 46, 263.

Ihering, 106.
Ireneo, 327.

Jerónimo, 352.
Jorge III, 382.
Justi, 395.
Justino, 327.

Kant, 7, 29, 32, 37, 62, 75, 84, 110, 113, 115, 116, 117, 122, 128, 130, 131, 132, 134, 136, 137, 194, 203, 204, 216, 217, 303, 304, 316, 373, 378, 379, 380, 381, 400, 406.
Keplero, 110, 244.
Klein, 174.

Lachmann, 342.
Lambert, 110.
Laplace, 361.
Leibniz, 113, 134, 203, 204, 205, 224, 227, 268, 294, 299, 300, 302, 357, 364, 375, 378, 379, 384, 394, 407, 408.

Leonardo, 323.
Lessing, 115, 203, 204, 207, 209, 300, 364, 378, 379, 408.
Lisipo, 398.
Locke, 110, 364, 378, 392.
Lotze, 104, 114, 277.
Ludolf, 357.
Luis, el alemán, 309.
Luis XIV, 363, 365, 366, 368, 376, 377.
Lutero, 203, 240, 262, 299, 312, 241, 353.

Mabillon, 356.
Macaulay, 168, 276, 280.
Mach, 114.
Maquiavelo, 126, 167, 188, 299, 354, 355, 357, 380, 404.
Marbod, 199.
Marco Aurelio, 367, 383.
Médicis, Lorenzo de, 377.
Melanchthon, 116, 203, 329, 330, 384.
Meier, 331.
Mendelssohn, 408.
Mengs, Rafael, 396.
Meyer, Eduardo, 398, 316.
Michaelis, 330, 399, 400.
Miguel Ángel, 69.
Mili, 133, 138.
Milton, 364.
Mommsen, 117.
Montaigne, 407.
Montesquieu, 116, 128, 366, 369, 370, 371, 372, 373, 380, 381, 383, 384, 387, 388, 395, 398, 400, 402, 404.
Möser, Justus, 188, 208, 385, 386, 387, 388, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 405.
Mosheim, 399, 403.
Müllenhoff, 117.
Müller, Juan von, 121, 123, 124, 402, 403.
Müller, Otfried, 117.
Muratori, 357, 369.

Newton, 364, 408.
Nicolai, 386, 408.
Niebuhr, 114, 117, 118, 120, 122, 123, 125, 149, 168, 186, 307, 406, 400.
Nietzsche, 275.
Novalis, 116, 201.

Obser, 395.
Orígenes, 327, 328.

Pablo, 273, 330, 341.
Panecio, 348, 349.
Papebroquio, 356.
Pascal, 159, 293, 407.
Pericles, 376.
Perizonius, 368.
Pfaff, 207.
Píndaro, 333.
Pitt Chathan, 382.

Planck, 403.
Platón, 167, 168, 273, 294, 333, 335, 337, 346, 364, 369, 384, 395, 396.
Poincaré, 114.
Polibio, 167, 187, 188, 298, 247, 348, 349, 350, 351, 369, 404.
Policleto, 398.
Pope, 364.
Praxiteles, 398.
Preller, 323.
Pufendorf, 204, 338, 359.
Pütter, 399.

Racine, 364.
Rafael, 396.
Ranke, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 135, 159, 167, 168, 307, 333, 355.
Ribbeck, 342.
Ritschl, 60, 167.
Ritter, Carlos, 373.
Robertson, 345, 366, 367, 382, 383, 394, 402.
Rousseau, 222, 223, 378, 389, 392, 407.

Sachs, Hans, 240.
Sánchez, 407.
Sarpi, Paolo, 357.
Sartorius, 399.
Savigny, 114, 119, 333.
Scioppius, 328.
Schelling, 104, 125, 131, 133, 221.
Schiller, 128, 134, 299, 332, 334, 364, 377, 397.
Schlegel, F., 116, 117, 134, 242, 333, 397.
Schleiermacher, 114, 116, 119, 132, 133, 134, 136, 163, 168, 242, 251, 273, 330, 331, 332, 334, 335, 336, 337, 338, 406.
Schlosser, Federico Christian, 130, 208, 285, 403.
Schlozer, 115, 301, 380, 385, 386, 399, 400, 401, 402.
Schopenhauer, 104.
Schröckh, 403.
Semler, 115, 207, 209, 330, 385.
Shaftesbury, 363, 370.
Shakespeare, 180, 207, 367, 377, 399.
Sigwart, 15, 114, 185.
Simmel, 277, 284.
Simon, Ricardo, 355.
Smith, 381.
Sócrates, 59.
Sófocles, 396.
Spinoza, 355, 378.
Spittler, 385, 395, 399, 401, 402, 403, 404.
Stener, 408.
Strada, 357.
Suárez, 174.

Tácito, 194, 195, 199, 413.
Teodoro, 327, 328.
Tertuliano, 327, 352.
Tetens, 37.
Tillemont, 355, 369.

Thomasius, 203, 204, 206, 209.
Thuanus, 358.
Tocqueville, 120, 126.
Tomás de Aquino, 352.
Trajano, 383.
Treitschke, 359.
Tucídides, 123, 167, 168, 187, 298, 396, 350, 404.
Turgot, 372, 373, 375, 381, 383.

Valesius, 328.
Vico, 369, 371.
Voltaire, 115, 116, 123, 128, 188, 345, 359, 363, 364, 365, 366, 368, 369, 376, 381, 383, 391, 394, 395, 401, 402, 408.

Wachsmuth, 128.
Walpole, 382.
Welcker, 323, 333.
Winckelmann, 115, 188, 209, 331, 337, 385, 395, 396, 397, 398, 399, 402, 405.
Wolf, Federico Augusto, 114, 117, 167, 168, 251, 323, 331, 336, 338.
Wolff, 129, 203, 204, 206, 227, 408.
Wundt, 340.

Zedlitz, 174.
Zenodoto, 326.
Zwinglio, 312.

ÍNDICE GENERAL

Prólogo del traductor

FUNDACIÓN DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

LA "CONEXIÓN ESTRUCTURAL" PSÍQUICA

I. Objetivo, método y orden de la fundación que se intenta

1. El objetivo
2. Objetivo que persigue la teoría del saber
3. El método fundamental empleado por nosotros
4. Punto de partida en la descripción de los procesos en los cuales se produce el saber
5. Lugar que corresponde a esta descripción dentro del nexo fundamentador

II. Preconceptos descriptivos

1. La estructura psíquica
2. La captación de la estructura psíquica
3. Las unidades estructurales
4. La conexión estructural
5. Los tipos de la relación estructural

LA CONEXIÓN ESTRUCTURAL DEL SABER

I. La captación de los objetos

1. Demarcación de la captación de objetos
2. La relación entre el vivir y el objeto psíquico
3. La relación entre el intuir y los objetos sensibles
4. La estructura de la vivencia de captación
5. Las vivencias captadoras como unidades estructurales y las relaciones

internas entre ellas
6. La tendencia a la conexión sistemática contenida en la estructura de la captación y su culminación en la ciencia

II. El haber de objetos

I. El sentir

1. Delimitación de las vivencias afectivas
2. Carácter general de la actitud en la vivencia afectiva
3. La unidad estructural de la vivencia afectiva
4. Relaciones estructurales de los sentimientos entre sí
5. El sistema de las relaciones entre los sentimientos demarcado con respeto al captar objetivo y al querer

Suplemento: La teleología interna de la conexión estructural de los sentimientos termina en formaciones objetivas

II. El querer

[*Fragmento primero*]

1. Amplitud de sus vivencias
2. Análisis del querer

[*Fragmento segundo*]

1. Base del querer en la captación de objetos y en el sentir
2. Demarcación del querer y el sentir
3. La unidad estructural de la actitud volitiva
4. Las etapas de la unidad estructural en la vivencia y las relaciones de las viviencias entre sí
5. El sistema de las vivencias en la actitud volitiva

ACERCA DE LA TEORÍA DEL SABER

ESTRUCTURACIÓN DEL MUNDO HISTÓRICO POR LAS

CIENCIAS DEL ESPÍRITU

DEMARCACIÓN DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

ESTRUCTURACIÓN DEL MUNDO HISTÓRICO

I. Demarcación de las ciencias del espíritu

II. Estructuración distinta de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu

Orientación histórica

III. Proposiciones generales acerca de la conexión de las ciencias del espíritu

Sección primera. La captación de los objetos

Sección segunda. La estructura de las ciencias del espíritu

A. La vida y las ciencias del espíritu: 1. La vida 2. La experiencia de la vida 3. Diferencias de los modos de actitud en la vida y clases de enunciados en la experiencia de la vida 4. Unidades ideales como soportes de vida y de experiencia vital 5. Surgen las ciencias del espíritu a partir de la vida de los individuos y de las comunidades 6. La conexión de las ciencias del espíritu con la vida y la tarea de su validez universal

B. Los métodos en los que se nos presenta el mundo espíritual: 1. La línea de las representaciones que parte de la vivencia 2. La relación de dependencia recíproca en el comprender 3. El esclarecimiento gradual de las manifestaciones de la vida por la constante interacción de las dos ciencias

C. La objetivación de la vida

D. El mundo espiritual como nexo efectivo 1. Carácter general de los nexos efectivos del mundo espiritual 2. El nexo efectivo como concepto fundamental de las conciencias del espíritu 3. El método en la constatación de los nexos efectivos singulares. 4. La historia y su comprensión por medio de las ciencias sistemáticas del espíritu 5. Elaboración sistemática de los nexos efectivos y de las comunidades

PRIMERA PARTE
VIVENCIA, EXPRESIÓN Y COMPRENSIÓN

I. La vivencia y la autobiografía

1. Objetivo de una crítica de la razón histórica
2. Percatación, realidad: tiempo
3. La conexión de la vida
4. La autobiografía

Suplemento a 3: Conexión de la vida

II. La comprensión de otras personas y de sus manifestaciones de vida

1. Las manifestaciones de vida
2. Las formas elementales del comprender
3. El espíritu objetivo y la comprensión elemental
4. Las formas superiores del comprender
5. "Transferir", "reproducir", "revivir"
6. La interpretación

Suplementos

1. La comprensión musical
2. Vivir y comprender
3. Métodos de la comprensión
4. Hermenéutica
5. Los límites del comprender

III. Las categorías de la vida

Vida
La vivencia
Captada permanentemente en el comprender
Significado

Significado y estructura
Significado, significación, valor
Valores
El todo y sus partes
Desarrollo, ser y otras categorías

IV. La biografía

1. El carácter científico de la biografía
2. La biografía como obra de arte

SEGUNDA PARTE
EL CONOCIMIENTO DE LA CONEXIÓN HISTÓRICO-UNIVERSAL

Introducción

1. La historia
2. La nueva tarea

Primer proyecto de una continuación

1. La relación fundamental: La estructura de la formación histórica
2. La estructura de toda conexión histórica
3. Los sujetos de la predicación histórica
4. Los sujetos histórico-concretos de raza, pueblo, etcétera
5. Los sistemas culturales
6. La vida económica
7. El derecho y su organización en la comunidad
8. La articulación de la sociedad
9. Costumbres, *ethos* e ideal de vida
10. La religión y su organización
11. El arte
12. Las ciencias
13. Concepción del mundo y filosofía
14. La conexión de las organizaciones en el Estado

15. Las naciones como soportes de poder, de cultura, etcétera
16. La humanidad y la historia universal
17. Naturaleza del sistema. Objetivo del libro

Segundo proyecto de una continuación

1. El problema de la historia
2. Las naciones
3. Las épocas
4. El progreso
5. La conexión histórico-universal
6. Conclusión del tratado

HERMENÉUTICA

ORÍGENES DE LA HERMENÉUTICA

COMPRENSIÓN Y HERMENÉUTICA

HISTORIOGRAFÍA

EL MUNDO HISTÓRICO Y EL SIGLO XVIII

LA CONCIENCIA HISTÓRICA Y EL SIGLO XIX

APÉNDICE

EL DESARROLLO HISTÓRICO

Nota bibliográfica

Índice de nombres

El presente volumen está dividido en dos partes. La primera está integrada por una serie de ensayos que abordan la conexión estructural psíquica y que recuerdan algunas cuestiones desarrolladas por Wilhelm Dilthey en sus *Ideas*. En la segunda parte, el autor emprende una teoría del saber a partir de la conexión estructural de este último. La finalidad de Dilthey es deshacer el planteamiento exclusivamente intelectualista del problema del conocimiento que prevalecía a partir de Kant. Por ello, desarrolla a cabalidad el estudio de tres fenómenos, iniciado en sus obras anteriores: la captación de objetos, el sentir y el querer; actitudes que concurren en el conocimiento propio de las ciencias del espíritu. De este modo, el libro se anuncia, ya desde el título, como el núcleo de la obra del fundador del historicismo y, al mismo tiempo, como culminación de su crítica positiva de la razón histórica.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) fue un filósofo alemán que se formó en las universidades de Heidelberg y Berlín, e impartió cátedra en esta última. Es reconocido por la distinción que hizo entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, y porque buscó expandir la *Crítica de la razón pura* de Kant hacia una crítica de la razón histórica. Sus reflexiones sobre hermenéutica e historia influyeron a importantes pensadores del siglo xx, como Ortega y Gasset, Heidegger y Ricoeur. El fce ha reunido y publicado sus *Obras* en diez volúmenes.

www.fondodeculturaeconomica.com

Índice

Prólogo del traductor 7

Fundación de las ciencias del espíritu 24

La "conexión estructural" psíquica 25

I. Objetivo, método y orden de la fundación que se intenta 26

1. El objetivo 26

2. Objetivo que persigue la teoría del saber 28

3. El método fundamental empleado por nosotros 29

4. Punto de partida en la descripción de los procesos en los cuales se produce el saber 30

5. Lugar que corresponde a esta descripción dentro del nexo fundamentador 32

II. Preconceptos descriptivos 33

1. La estructura psíquica 33

2. La captación de la estructura psíquica 37

3. Las unidades estructurales 38

4. La conexión estructural 40

5. Los tipos de la relación estructural 41

La conexión estructural del saber 44

I. La capatación de los objetos 44

1. Demarcación de la captación de objetos 44

2. La relación entre el vivir y el objeto psíquico 45

3. La relación entre el intuir y los objetos sensibles 51

4. La estructura de la vivencia de captación 53

5. Las vivencias captadoras como unidades estructurales y las relaciones internas entre ellas 54

6. La tendencia a la conexión sistemática contenida en la estructura de la captación y su culminación en la ciencia 59

II. El haber de objetos 60

I. El sentir 60

1. Delimitación de las vivencias afectivas 61

2. Carácter general de la actitud en la vivencia afectiva 62

3. La unidad estructural de la vivencia afectiva 64

4. Relaciones estructurales de los sentimientos entre sí 68

5. El sistema de las relaciones entre los sentimientos demarcado con respeto al captar objetivo y al querer 69
Suplemento: La teleología interna de la conexión estructural de los sentimientos termina en formaciones objetivas 71
II. El querer [fragmento primero] 73
1. Amplitud de sus vivencias 74
2. Análisis del querer 75
[Fragmento segundo] 78
1. Base del querer en la captación de objetos y en el sentir 78
2. Demarcación del querer y el sentir 78
3. La unidad estructural de la actitud volitiva 79
4. Las etapas de la unidad estructural en la vivencia y las relaciones de las viviencias entre sí 80
5. El sistema de las vivencias en la actitud volitiva 81
Acerca de la teoría del saber 84
Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu 91
Demarcación de las ciencias del espíritu 92
Estructuración del mundo histórico 98
I. Demarcación de las ciencias del espíritu 98
II. Estructuración distinta de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu. Orientación histórica 105
III. Propociciones generales acerca de la conexión de las ciencias del espíritu 130
Sección primera. La captación de los objetos 131
Sección segunda. La estructura de las ciencias del espíritu 137
A. La vida y las ciencias del espíritu: 138
1.La vida. 138
2. La experiencia de la vida 139
3. Diferencias de los modos de actitud en la vida 140
4. Unidades ideales como soportes de vida y de experiencia vital 141
5. Surgen las ciencias del espíritu 142
6. La conexión de las ciencias del espíritu 143
B. Los métodos en los que se nos presenta el mundo espíritual: 144
1. La línea de las representaciones que parte de la vivencia 145
2. La relación de dependencia recíproca en el comprender 146
3. El esclarecimiento gradual de las manifestaciones de la vida 149

C. La objetivación de la vida 150
D. El mundo espiritual como nexo efectivo 155
1. Carácter general de los nexos efectivos del mundo espiritual 156
2. El nexo efectivo como concepto 159
3. El método en la constatación de los nexos efectivos singulares. 160
4. La historia y su comprensión por medio de las ciencias 162
5. Elaboración sistemática de los nexos efectivos 182
Plan para continuar la estructuración del mundo histórico 187
Primera parte: vivencia, expresión y compresión 187
I. La viviencia y la autobiografía 187
1. Objetivo de una crítica de la razón histórica 187
2. Percatación, realidad: tiempo 188
3. La conexión de la vida 191
4. La autobiografía 194
Suplemento a 3: Conexión de la vida 196
II. La comprensión de otras personas y de sus manifestaciones de vida 197
1. Las manifestaciones de vida 198
2. Las formas elementales del comprender 199
3. El espiritu objetivo y la comprensión elemental 200
4. Las formas superiores del comprender 202
5. "Transferir", "reproducir", "revivir" 205
6. La interpretación 207
Suplementos: 210
1. La comprensión musical 210
2. Vivir y comprender 213
3. Métodos de la comprensión 214
4. Hermenéutica 214
5. Los límites del comprender 215
III. Las categorías de la vida 216
Vida 216
La vivencia 217
Captada permanentemente en el comprender 219
Significado 219
Significado y estructura 223
Significado, significación, valor 224

Valores 227
El todo y sus partes 229
Desarrollo, ser y otras categorias 229
IV. La biografía 230
1. El carácter científico de la biografía 231
2. La biografía como obra de arte 232
Segunda parte: El conocimiento de la conexión histórico-universal 237
Introducción 237
1. La Historia 237
2. La nueva tarea 238
Primer proyecto de una continuación 238
1. La relación fundamental: La estructura de la formación histórica 238
2. La estructura de toda conexión histórica 245
3. Los sujetos de la predicación histórica 246
4. Los sujetos histórico-concretos de raza, pueblo, etc. 247
5. Los sistemas culturales 247
6. La vida económica 248
7. El derecho y su organización en la comunidad 248
8. La articulación de la sociedad 248
9. Costumbres, ethos e ideal de vida 248
10. La religión y su organización 248
11. El arte 250
12. Las ciencias 250
13. Concepción del mundo y filosofía 250
14. La conexión de las organizaciones en el estado 251
15. Las naciones como soportes de poder, de cultura, etc. 251
16. La humanidad y la historia universal 251
17. Naturaleza del sistema. Objetivo del libro 256
Segundo proyecto de una continuación 257
1. El problema de la Historia 257
2. Las naciones 262
3. Las épocas 265
4 El progreso 265
S. La conexión histórico-universal 266
6. Conclusión del tratado 269

Hermenéutica 272
Origenes de la hermenéutica 273
Comprensión y hermenéutica 287
Historiografía 293
El mundo histórico y el siglo XVIII 294
La conciencia histórica y el siglo XIX 341
Apéndice 344
El desarrollo histórico 345
Nota bibliográfica 348
Índice de nombres 350
Índice 356